

روایات فلسفہ

علی عباس جلالپوری

فہرست

پیش لفظ	1
ملکت پسندی	2
مثالیت پسندی	3
نوفلاطونیت	4
تجربیت اور متعلقہ تحریکیں	5
ارادیت	6
ارتقا حیت	7
جدلی ملکت پسندی	8
موجو حیت پسندی	9

”کسی شخص پر

اس سے بڑی اور کوئی مصیبت

نازل نہیں ہو سکتی

کہ وہ عقل و خرد کی مخالفت کرنے لگے“

(مکالمات افلاطون)

پیش لفظ

روایات فلسفہ ایک خاص مقصد کے تحت لکھی گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ فلسفے کے مطالب کو عام فہم پیرائے میں پیش کیا جائے تاکہ ان سے وہ حضرات بھی متنبع ہو سکیں جنہیں فلسفے کے مطالعے کا موقع نہیں مل سکا۔ راقم نے اس کام کو سہل جانا تھا لیکن قلم ہاتھ میں لیتے ہی ایسے محسوس ہونے لگا کہ فلسفے کو سلیس زبان میں لکھنا خاصا کٹھن ہے۔ اپنی اس مشکل پر غور کرتے ہوئے راقم کو ایک حکایت یاد آگئی۔

آدھیڑ عمر کے ایک یہودی ربائی نے ایک نوجوان عورت سے نکاح کیا۔ اس کی پہلی سال خوردہ بیوی بھی موجود تھی۔ جب وہ نوجوان بیوی کے پاس جاتا تو وہ اس کی ڈاڑھی کے سفید بال نوچنا شروع کر دیتی تاکہ وہ جوان دکھائی دے اور جب وہ پہلی بیوی کے پاس بیٹھتا تو وہ اس کی ڈاڑھی کے سیاہ بال نوچنا شروع کرتی تاکہ وہ بڑھا دکھائی دے۔ راقم کو بھی کچھ اسی قسم کا اندیشہ لاحق ہے جو قانونین روایات فلسفہ کو آسان کتاب سمجھ کر پڑھیں گے ممکن ہے انہیں یہ شکایت ہو کہ بعض مقامات بدستور مشکل ہیں اور فلاسفہ کہیں گے کہ راقم نے فلسفے کو عامیانہ بنا دیا ہے کہ ان حضرات کے خیال میں وہ فلسفہ ہی کیا جو سلیس زبان میں لکھا جائے اور ان کے علاوہ کسی اور کی سمجھ میں بھی آ سکے۔ ہیگل نے کہا تھا ”میرا فلسفہ میرا صرف ایک ہی شاگرد روزن کرائز سمجھا ہے اور وہ بھی غلط سمجھا ہے“۔ فلسفے کے مطالعے سے انسانی ذہن کی فکری قوتیں بیدار ہو جاتی ہیں اور وہ ان سوالات پر غور کرنے لگتا ہے جو صبحِ تاریخ سے انسان کو پریشان کر

کائنات کی کیا وجہ وجود؟ اس سوال کا جواب دینا ضروری ہے۔
 کیا کائنات وجود ہے؟ کیا اس کی کوئی علت ہے؟

کیا اس کائنات کو اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے؟
 کیا کائنات میں کوئی ذی شعور آفتاب ہے؟

طاری اور ساری کائنات میں کون ذی شعور تھا؟ کون کون سے کائنات ہیں؟
 کیا کائنات کی علت ہے؟ کیا کائنات کی علت ہے؟

کائنات کی علت ہے؟ کیا کائنات کی علت ہے؟
 کیا کائنات کی علت ہے؟ کیا کائنات کی علت ہے؟

کیا کائنات کی علت ہے؟ کیا کائنات کی علت ہے؟
 کیا کائنات کی علت ہے؟ کیا کائنات کی علت ہے؟

کیا کائنات کی علت ہے؟ کیا کائنات کی علت ہے؟
 کیا کائنات کی علت ہے؟ کیا کائنات کی علت ہے؟

کیا کائنات کی علت ہے؟ کیا کائنات کی علت ہے؟
 کیا کائنات کی علت ہے؟ کیا کائنات کی علت ہے؟

کیا کائنات کی علت ہے؟ کیا کائنات کی علت ہے؟
 کیا کائنات کی علت ہے؟ کیا کائنات کی علت ہے؟

کیا کائنات کی علت ہے؟ کیا کائنات کی علت ہے؟
 کیا کائنات کی علت ہے؟ کیا کائنات کی علت ہے؟

کیا کائنات کی علت ہے؟ کیا کائنات کی علت ہے؟
 کیا کائنات کی علت ہے؟ کیا کائنات کی علت ہے؟

کیا کائنات کی علت ہے؟ کیا کائنات کی علت ہے؟
 کیا کائنات کی علت ہے؟ کیا کائنات کی علت ہے؟

کیا کائنات کی علت ہے؟ کیا کائنات کی علت ہے؟
 کیا کائنات کی علت ہے؟ کیا کائنات کی علت ہے؟

حسن کیا ہے؟ حسن موضوع میں ہوتا ہے یا معروض میں؟
 فرد اجتماع کے لیے ہے یا اجتماع فرد کے لیے ہے؟
 کیا انسان کے تمام اعمال کا محرک حصول لذت کی خواہش ہے یا
 کیا وہ بلند تر نصب العینوں کی کشش بھی محسوس کرتا ہے؟
 مسرت کیا ہے؟ مسرت کا سر چشمہ انسان کے اپنے بطون ہی میں
 ہے یا وہ دوسروں کو مسرت پہنچا کر اس سے بہرہ باب ہو سکتا ہے؟
 اخلاق قدریں کیا ہیں؟ کیا اخلاق مذہب کی ایک فرع ہے یا ایک
 مستقل شعبہ علم و عمل ہے۔
 صداقت کیا ہے؟

یہ ہیں وہ مسائل جن کے تجزیے اور تحلیل میں نوع انسان کے بعض
 بہترین دماغوں کا زور صرف ہوا ہے۔

یہ ایک ہدیہ حقیقت ہے کہ بعض لوگ سوچنے کی زحمت گوارا نہیں
 کرتے اور اپنے اعمال و عقائد کے محاسبے سے گریز کرتے ہیں۔ وہ اپنے ذہن
 کے تمام درجے، روزن اور دروازے اس مضبوطی سے بند کر لیتے ہیں کہ
 تازہ ہوا کے جھونکے اس میں بار نہیں پا سکتے اور در و دیوار کے ساتھ
 سر ہٹک ہٹک کر رہ جاتے ہیں۔ روایات فلسفہ اس توقع کے ساتھ پیش کی
 جا رہی ہے کہ چند ایک روزن اور درجے کھل جائیں گے اور چند ایک
 تازہ ہوا کے جھونکے بند کوٹھڑیوں میں بار پا سکیں گے۔ نئے نئے خیالات
 آدمی کے دل و دماغ میں ہلچل پیدا کرتے ہیں۔ نئے نئے خیالات کا نفوذ
 شدید ذہنی کرب کا باعث بھی ہوتا ہے لیکن دیانت اور جرأت سے کام لے
 کر ایسے نئے خیالات کو قبول کر لیا جائے جن کی صداقت آشکار ہو چکی
 ہے تو یہ کرب مسرت میں بدل جاتا ہے اور اس سے بڑی مسرت کا کم
 از کم راقم کو کوئی تجربہ نہیں ہے۔

مادیت پسندی

ہمارے زمانے کے ایک جرمن فلسفی ایوکن نے کہا ہے کہ مادیت پسندی کی اصطلاح تاریخِ فلسفہ میں سب سے پہلے رابرٹ بوئل نے ۱۶۷۷ء میں وضع کی تھی لیکن مادیت پسندی کا اندازِ نظر اتنا ہی قدیم ہے جتنا کہ خود فلسفہ کہ فلسفے کا آغاز ہی مادیت پسندی سے ہوا تھا چنانچہ ابتدائی دور کے آئوئی فلاسفہ کو "ہیولائی" کہا گیا ہے جس کا لغوی معنی مادیت پسند ہی کا ہے۔

آئوئی ایشیائے کوچک میں بحیرہ روم کے ساحل پر ایک شہری رہات تھی جس کے شہریوں کو بابل اور مصر کے اہل علم سے ربطِ ضبط کے مواقع ملنے رہتے تھے اس زمانے میں مصر اور بابل سے علم و حکمت کے چشمے بہوتے تھے اور یونان کے طلبہ اپنی علمی لباس بچھانے کے لیے ان ممالک کا سفر کیا کرتے تھے۔ چھٹی صدی قبل مسیح میں ان ممالک کے تمدنِ صہیوں کے عروج کے بعد رو بہ تنزل ہو رہے تھے لیکن ان کے پرویتوں اور پجاریوں نے اپنے معبودوں میں علم و فن کی شمع روشن کر رکھی تھی۔ بابل کے صابین اندھیری راتوں کو مندروں کے مناروں پر پشہ کر سیاروں کی گردش کا مشاہدہ کیا کرتے کیونکہ وہ انہیں اپنے دیوتا سمجھتے تھے اور اپنے آپ کو ان کے احوال سے باخبر رکھنا چاہتے تھے۔ ان مشاہدات سے انہوں نے عام ہیئت کے اصول مرتب کیے۔ ان کی ہیئت آخر تک مذہب کی گرفت سے آزاد نہ ہو سکی اور اس پر سحر و طلسم کے دیڑھ پردے پڑے رہے۔ بہر حال وہ سورج گرہن اور چاند گرہن کی صحیح پیش گوئیاں کرنے پر قادر تھے۔ ان پیش گوئیوں کا سب سے اہم مصرف ان کے ہاں یہ تھا کہ عوام کو خوف زدہ کر کے ان کے ذہن و قلب پر اپنا تسلط برقرار رکھا جائے۔ وہ جب اس قسم کی پیش گوئی کرتے تو اس کا مفہوم یہ لیا جاتا تھا کہ آفتاب دیوتا یا چاند دیوتا کو تاریکی کے غریب نگینے والے ہیں اور جب تک پرویت بعل مردوخ یا عشتار دیوی کی مناجات میں متثر نہیں پڑے گی تو دنیا سورج اور چاند کی روشنی سے محروم ہو جائے گی۔ اس طرح انہوں نے سائنس کو اپنی غرض برآری کا وسیلہ بنا رکھا تھا۔ تحقیقی عہد پر پرویتوں کا یہ اجارا صہیوں تک برقرار رہا اور عوام ان سے بہرہ یاب نہ ہو سکے۔ غالباً تاریخِ تمدن کا سب

(۱) Materialist -

(۲) Hylicist (لفظ ہیولی یونانی الاصل ہے)۔

۱۵۰ - ۶۲ م) سے انقلاب آفریں واقعہ یہ ہے کہ شہر آٹونا کے ایک شہری طالپس (۶۲ م - ۱۵۰ ق - م) نے اس اپنی اجارا داری کو توڑا۔ سائنس معبدوں اور ہیکلوں کی چار دیواری سے نکل کر عوام کے مدرسوں تک پہنچی اور اس پر مذہب قدیم اور جادو کے اوبامہ خرافات کے جو پردے بڑے ہوئے تھے دیکھتے دیکھتے اٹھ گئے۔ طالپس بابلیوں سے لیکھ باب ہوا تھا۔ اس نے سورج گرہن کی صحیح پیش گوئی کی اور اپنے طلبہ کو پشت کے اصول سکھائے۔ ہیرو ڈوٹس کہتا ہے کہ طالپس جسے فلسفے اور سائنس کا بانی کہا جاتا ہے فنیقی الاصل ایشیائی تھا اور اس کا شمار عہد قدیم کے سات مانے ہوئے دانشمندوں میں ہوتا تھا۔ ایشیائیوں کی بدقسمتی سے ایرانیوں نے ایشیائے کوچک پر تاخت و تاراج کا آغاز کیا تو آٹونا کے شہری خوف زدہ ہو کر یونان کے شہروں میں پناہ گزین ہوئے اور اپنے ساتھ فلسفے اور سائنس کے اصولوں کو بھی لیتے گئے۔ ان کی تدریس سے جس فلسفے نے جنم لیا بعد میں آئے "یونانی فلسفہ" کا نام دیا گیا۔ ہرکلیط جب سائنس مذہب اور جادو کے تعارف سے آزاد ہوئی اور لوگوں نے مسائل فطرت پر آزادانہ غور و فکر کرنا شروع کیا تو سوال پیدا ہوا کہ جب کائنات کو ہل مردوخ یا آمن رع نے نہیں بنایا تو آخر یہ کیسے معرض وجود میں آگئی اور اس کی اصل کیا ہے؟ طالپس نے اس سوال کا جواب علم الاصنام کے فسانہ ہائے تکوین و تخلیق سے قطع نظر کر کے طبیعی زبان میں دیا اور کہا کہ کائنات پانی سے بنی ہے۔ طالپس کا یہ "ابی فلسفہ" اس لیے اہم نہیں ہے کہ پانی کو کائنات کی اصل قرار دے کر طالپس نے کوئی بڑا علمی کارنامہ انجام دیا تھا بلکہ اس لیے عہد آفریں سمجھا جاتا ہے کہ اس نے تاریخ عالم میں پہلی مرتبہ تکوین عالم کی خالصتاً تحقیقی و علمی توجیہ کی۔ طالپس کی بیرونی میں دوسرے اہل علم نے بھی تکوین عالم کے طبیعی اسباب کی جستجو کی۔ ریاست سلطیس کے ایک شہری اناکسی منیلر نے کہا کہ کائنات پانی سے نہیں بنی بلکہ یہ ایک لامحدود زندہ شے ہے۔ ابتداء میں حرکت کے باعث اس کے ٹکڑے ٹکڑے ہو گئے اور کائنات کے مظاہر عالم وجود میں آئے۔ اناکسی منیلر کو ڈارون کا پیش رو کہا جاتا ہے کیونکہ اس نے ماحول سے موافقت اور بقائے اصلح کے ابتدائی تصورات پیش کیے تھے۔ وہ کہتا ہے :

"ذی حیات مخلوق ہم آلود عنصر سے پیدا ہوئی جب کہ آفتاب نے اسے بھاپ بنا کر اڑا دیا تھا۔ ابتداء میں انسان بھی دوسرے جانوروں کی طرح تھا یعنی سچھلی کی صورت میں۔ ابتدائی حیوانات کسی سے پیدا ہوئے۔ ان کی جلد خاردار تھی۔ بعد میں زیادہ خشک جگہوں پر جا پہنچے۔"

اناکسی منیلر انسان کے حیوان سے ارتقاء بغیر ہونے کی ایک دلیل یہ دیتا ہے کہ انسان کا بچہ دوسرے حیوانات کی طرح پیدا ہوتے ہی اپنی خوراک تلاش نہیں کر سکتا اور اس کا دودھ پینے کا عرصہ زیادہ طویل ہوتا ہے۔ اگر وہ شروع ہی سے ایسا ہوتا

تو کبھی زندہ نہ رہ سکتا۔ اس لیے وہ حیوان ہی کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ انا کسی مینلر کی یہ اولیت بھی ہے کہ سب سے پہلے اس نے فلسفہ ثر میں لکھا تھا۔ ایک اور مفکر انا کسی منیس نے طالبی اور انا کسی مینلر سے اتفاق کیا کہ کائنات کا اصل اصول مادی ہے لیکن اس نے کہا کہ یہ اصول اول ہوا ہے اور زمین ہوا کی طشتری پر تیر رہی ہے۔

اجتدائی دور کے فلاسفہ میں بیرقلیس (۴۷۵ - ۵۳۵ ق۔ م) خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ اس نے دعویٰ کیا کہ کائنات آگ سے بنی ہے۔ کہتا ہے :
 ”یہ عالم ہر ایک کے لیے ایک جیسا ہے۔ اسے کسی دیوتا یا انسان نے نہیں بنایا۔ یہ ہمیشہ سے ہے اور ابدی آتش کی صورت میں ہمیشہ رہے گا۔ اس کے بعض حصے روشن ہوتے رہتے ہیں اور بعض بجھتے رہتے ہیں۔“

بیرقلیس نے ازلی وابدی آتش کو جسے وہ بعض اوقات سانس کہہ کر پکارتا ہے روح کا جوہر قرار دیا ہے۔ اس کے خیال میں روح آتش اور آب سے مرکب ہے۔ آتش ارفع ہے اور آب اسفل ہے۔ وہ عقل اور حواس میں تمیز کرتا ہے اور کہتا ہے کہ صرف عقل سے تکوین عالم کے قانون معلوم کیے جا سکتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ایک آفاقی ذہن جس سے مراد وہ آتش ہی لیتا ہے تمام کائنات پر متصرف ہے۔ بیرقلیس مسلسل تغیر کا قائل ہے اور کہتا ہے کہ دنیا کی ہر شے ہر وقت تغیر پذیر ہے۔ بیرقلیس کے اقوال بھی اس کی دانشمندی پر دلالت کرتے ہیں۔

”تم ایک ہی ذریعہ میں دو دلعہ قدم نہیں رکھ سکتے کہ ہر لمحہ نیا پانی آنا رہتا ہے“ :

”ہر روز ایک نیا سورج طلوع ہوتا ہے۔“

”ہم ہیں اور نہیں ہیں۔“

الہامی فلاسفہ زینو اور پارسی نالدیس جن کا ذکر تفصیل سے مثالیت کے ضمن میں آئے گا کہتے تھے کہ صرف وجود حقیقی ہے اور وہ ثابت ہے۔ تغیر و تبدل محض نگاہ کا فریب ہے۔ بیرقلیس یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ تغیر و تبدل حقیقی ہے وجود و ثبات فریب نظر ہے۔ ہر شے ہر وقت تغیر پذیر ہو رہی ہے۔ اس کا ایک اور معرکہ آراء نظریہ یہ تھا کہ ہر شے اپنے بطون میں اپنی ضد رکھتی ہے۔ اضداد کی بیکار اور آویزش میں حرکت اور زندگی کا راز مخفی ہے۔ یہ بیکار نہ ہو تو عالم میں کسی شے کا وجود نہ ہو۔ اسی بنا پر اس نے جنگ کی تعریف کی ہے اور کہا ہے ”جنگ ہر شے کی خالق ہے اور ہر شے پر مسلط ہے۔“

تغیر و تبدل کو حقیقی سمجھنے اور اضداد کی بیکار کے یہ تصورات ہیگل کے واسطے سے فلسفہ جدلی مادیت کے اساسی افکار بن چکے ہیں۔ اس کی تفصیل بعد میں آئے گی۔ بیرقلیس کا ایک اور اہم عقیدہ یہ تھا کہ واقعات ہی کائنات کے اساسی اصول ہیں اور ہر واقعہ گریزان اور وقتی ہوتا ہے۔ بقول ہرٹز و رسل جدید طبیعیات نے بیرقلیس کے اس خیال کی تصدیق کی ہے۔ بیرقلیس حریت فکر اور آزادی رائے

کا علم بردار تھا۔ اس کا قول ہے :

”عوام کو اپنے قوانین کی حفاظت کے لیے اتنی ہی فن دیں سے لڑنا چاہیے جتنا کہ شہر پناہ کی حفاظت کے لیے۔“

اس کی نفسوانی بصیرت کا اندازہ اس قول سے ہوتا ہے :

”انسان کا کردار ہی اس کا مقدر ہے۔“

اس فکر انگیز مقولے پر جتنا غور کیا جائے اس کی صداقت کے اتنے ہی زیادہ عجیب و غریب پہلو منکشف ہوتے ہیں۔ زینوفین نے جسے الیاطی فلسفے کا بانی کہا جاتا ہے دیوتاؤں کے تصور کی تردید کی اور کہا کہ خدا انسانی اوصاف سے عاری ہے۔ وہ خدا اور عالم کو ایک ہی سمجھتا ہے اور کہتا ہے ”عالم ہی خدا ہے۔“ یہ تصور وحدت وجود کا ہے جسے الیاطی فلسفے کا اصل اصول سمجھا جاتا ہے۔

ایہیہ دکلیس (۴۳۵ - ۳۹۵ ق۔ م) نے عناصر اربعہ کا نظریہ پیش کیا۔ اس نے طالعہاں، اناکسی منیس، ہیراقلیٹس اور زینوفین کے نظریات کا استخراج پیش کیا اور کہا کہ عالم آگ، ہوا، مٹی اور پانی سے بنا ہے۔ وہ مادے کو ازلی وابدی اور غیر مخلوق مانتا ہے۔ عناصر اربعہ کی ترکیب بعد میں وضع کی گئی تھی۔ ایہیہ دکلیس انہیں ”اصول اول“ کہتا تھا۔ ایہیہ دکلیس کا عقیدہ ہے کہ انہی چار عناصر کی ترکیب و انتشار سے اشیاء معرض وجود میں آتی ہیں اور فنا پذیر ہوتی ہیں۔ اس کے خیال میں محبت اور نفرت یا توافقی و انتشار کے باعث اشیاء میں حرکت پیدا ہوتی ہے۔ وہ قلماء ہونان کی طرح زمانے کی گردش کو دو لابی مانتا ہے اور کہتا ہے کہ عالم کا نہ کوئی آغاز ہے اور نہ کوئی انجام ہوگا۔ وہ لیٹاغورس کی طرح تناسخ ارواح کا بھی قائل ہے۔ اس کے خیال میں انسانی روحیں چولا بدل بدل کر حیوانات اور درختوں کے قالب میں چلی جاتی ہیں۔ اس نے سورج گرہن اور چاند گرہن کی علمی توجیہ کی اور کہا کہ چاند سورج کی منعکس روشنی سے دسکتا ہے اور سورج گرہن چاند کے درمیان میں حائل ہونے سے لگتا ہے۔

اس عہد کے ایک اور مشہور فلسفی اناکسا غورث نے کہا کہ ایک آفاقی ذہن جسے وہ ”نوس“ کا نام دیتا تھا کائنات میں حرکت پیدا کرتا ہے۔ ارسطو کے خیال میں یہ ”نوس“ غیر مادی ہے۔ زہلر اور ارڈمان اس سے اتفاق کرتے ہیں لیکن گروٹ اور ہرنٹ کہتے ہیں کہ یہ ”نوس“ مادی اور طبیعی قوت ہے۔ آئونی فلاسفہ کی مادیت کی روایت جس کا آغاز طالہس سے ہوا تھا لیو کپس اور دیماقریطس کے فلسفے میں نقطہ عروج کو پہنچ گئی۔ ان فلاسفہ نے ایک یا متعدد دیوتاؤں کے وجود سے انکار کیا اور کہا کہ ان عقاید نے انسان پر دہشت طاری کر رکھی ہے۔ دیماقریطس ابتدائی دور کے طبیعی فلاسفہ کی طرح عقلیت پسند ہے اور کہتا ہے کہ روح اور عقل ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہیں بلکہ ایک ہی شے کے دو نام ہیں۔ اسی طرح اس نے روح کے وجود اور حیات بعد موت کے تصور سے انکار کیا۔ نکوبن کائنات کا ذکر کرتے ہوئے اس نے کہا کہ کائنات سراسر مادی ہے۔ اس کے خیال میں مادی

حقیقتیں دو ہیں ایٹم (عربوں نے اس کا ترجمہ اجزائے لاینجری سے کیا یعنی اسے اجزاء جن کی مزید تقسیم ممکن نہ ہو سکے) اور خلائے مکانی۔ وہ کہتا ہے کہ عالم میں کہیں بھی کسی ماورائی ذہن یا عقل کا وجود نہیں ہے۔ تمام فطری مظاہر پر اندھے میکانکی قوانین منطبق ہیں۔ دیمائریٹس پورا پورا مادیت پسند ہے۔ اس کے خیال میں انسان بھی اسی طرح ایٹموں سے مرکب ہے جیسے کہ کوئی درخت یا کوئی ستارہ یا کوئی بھی دوسری شے ایٹموں سے بنی ہے۔ انسانی روح بھی ایٹموں سے مرکب ہے جنہیں انسان سانس کے ساتھ باہر نکالتا اور اندر کھینچتا رہتا ہے۔ جب یہ عمل ختم ہو جاتا ہے تو انسان کی موت واقع ہو جاتی ہے اور روح کے ایٹم منتشر ہو جاتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ انسانی فکر ایک طبیعی فعل ہے اور کائنات میں کسی قسم کا کوئی مقصد یا غایت نہیں ہے۔ اس میں صرف ایٹم ہیں جو میکانیکی قوانین کے تحت مرکب یا منتشر ہوتے ہیں۔ لاک کی طرح دیمائریٹس کا بھی یہ خیال ہے کہ گرمی، ڈانڈ، رنگ وغیرہ کسی شے میں نہیں ہوتے بلکہ خود ہمارے حسی اعضاء کے باعث موجود ہیں۔ اشیاء میں حجم، صلابت اور وزن ہوتا ہے۔

دیمائریٹس مذہب کا مخالف تھا اور مسرت کے حصول کو زندگی کا واحد مقصد سمجھتا تھا۔ وہ کہتا کرتا تھا کہ مسرت میانہ روی اور تہذیب نفس سے میسر آتی ہے۔ وہ جذباتی ہیجان اور جوش و خروش کو ناپسند کرتا تھا اور عورت کو بھی اسی لیے حقارت کی نظر سے دیکھتا تھا کہ اس کے جذبات اس کے شعور پر غالب ہوتے ہیں۔ اس کا قول ہے :

”مسرت خارجی اسباب اور ساز و سامان سے حاصل نہیں ہوتی۔ اس کا سرچشمہ خود انسان کے اپنے بطون میں ہے۔“

سیاسیات میں وہ جمہوریت اور مساوات کا قائل تھا۔ کہتا ہے :

”ایک دانشمند اور نیک شخص کے لیے تمام دنیا اس کا مادر وطن ہے۔“

دیمائریٹس فلاسفہ یونان کے اس طبقے کا آخری فرد تھا جس نے مردانہ وار غام کی کٹھ کو سمجھنے کی کوشش کی اور جو رفعتِ تخیل اور قوتِ فکر دونوں سے ہرہ ور تھا اور مہم جوئی اور تجسس کے جذبے سے سرشار تھا۔ یہ فلاسفہ ہر شے میں گہری دلچسپی لیتے تھے۔ شہابِ ثاقب، سورج گرہن، پھلیاں، گردِ باد، مذہب اور اخلاق وغیرہ ہر یکساں اٹھاک سے غور و فکر کرتے تھے۔ زندگی سے متعلق ان کے نقطہ نظر رجائی تھا۔ ان کے بعد فلاسفہ یونان تنزلِ فکر کے شکار ہو گئے۔ سوفسطائیوں کے ساتھ تشکیک کا دور دورہ ہوا پھر سقراط نے اپنی تمام تر جستجو کو انسان اور اخلاقیات تک محدود کر دیا۔ افلاطون نے عالمِ حواس کو رد کر کے خالص بسطِ فکر کی اسی دنیا الگ تعمیل کی۔ ارسطو نے مقصد اور غایت کو سائنس کا اساسی اصول قرار دے کر علمی تحقیق کو ضرر پہنچایا۔ افلاطون اور ارسطو بلاشبہ عظیم فلاسفہ تھے لیکن ان کے نظریات کی مقبولیت سے سائنس کی ترقی رک گئی۔ صدیوں تک فکری جمود کی کیفیت مغرب پر طاری رہی۔ احیاء العلوم کے دور میں ان فلاسفہ کا ذہنی تسلط ٹوٹا

اور مغرب میں اس آزادانہ اور بے ہاک تفکر اور سائنٹفک نقطہ نظر کا آغاز ہوا جو سولطانیوں سے چلے کے یونانی فلاسفہ کا طرہ امتیاز تھا۔ ہر صورت مابقی سقراط فلاسفہ مادیت نے جو اصول مرتب کیے تھے وہ بعد کے مادیت پسندوں نے اپنائے اور ان کی مزید تشریح کی۔

۱۰ اصول درج ذیل ہیں :

(۱) مادہ وہ ہے جو ممکن میں پھیلا ہوا ہے۔

(۲) مادہ اری اور غیر فانی ہے۔

(۳) مادے میں حرکت کی صلاحیت موجود ہے۔

(۴) تمام حرکت متحرک قوا میں کے تحت ہو رہی ہے۔

(۵) شعور اور ذہن بھی دوسری اشیاء کی طرح ایشیوں سے مرکب ہیں۔

(۶) فطرت (نچر) میں کوئی واردات بغیر سبب کے نہیں ہوتی۔

(۷) عالم میں کوئی ذہن یا شعور کفر فرما نہیں ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس پر

کوئی بردانی قوت متصرف نہیں ہے۔

(۸) عالم میں کوئی مقصد و غایت نہیں ہے۔

سقراط سے چلے کے فلاسفہ نے کائنات کے مشاہدے اور آفاقی مسائل کی تحقیق پر زور دیا تھا۔ سولطانیوں نے اسان اور اس کے مسائل کو تحقیقی علمی کا موضوع قرار دیا سقراط نے سولطانیوں کے تشکیک کے خلاف کمر بستہ باندھی تھی۔ وہ بڑی حد تک اپنی روش میں کامیاب بھی ہو گیا لیکن ایک پہلو سے وہ خود بھی سولطانی تھا۔ بھی اس نے بھی انہی کی طرح اسان اور اشاعتیات کو موضوع فکر قرار دیا۔ افلاطون اور ارسطو نے اس کی پیروی کی۔ نتیجہ علم ہیئت کو پس پشت ڈال دیا گیا اور انہی علوم کی تدوین عمل میں آئی جس کا تعلق براہ راست ذات انسانی سے تھا۔ چنانچہ افلاطون اور ارسطو نے سیاسیات، منطق، خطابت، جالیات کے علوم مرتب کیے ان کی ماہدہ الطبیعیات بھی جس کا مقصد حقیقت اولیٰ کی تلاش تھا منطقی اصولوں میں ہر مڈوں کی گئی۔ اس کے ساتھ سانس میں مشاہدے اور تجربے سے کام لینے کی بجائے اسے منطق کے تحت کر دیا گیا۔ ڈرا برٹرنٹرسل نے اس دور کے یونانیوں کے شملی کہا ہے کہ ان کا ذہن و فکر قیاسی تھا۔ استقرائی نہیں تھا۔ افلاطون نے عالم مادی کو تجرب حقیقی مرز دیا اس لیے مشاہدہ عالم سے قطع نظر کر لی گئی۔ ارسطو نے ہیئت اور مادے کی دونوں میں ایک حد تک قیاس کی مادیت پسندی کو برقرار رکھا اور کہا کہ ہیئت اور مادہ ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے لیکن وہ بھی ایسے اسناد کی طرح امثال میں کو حقیقی سمجھتا تھا۔ اس کی حقیقت پسندی نے اسے مشاہدے پر بھی آمادہ کیا جس سے اس نے علم الحیوان میں کام لیا ارسطو کے بعد یونانی زیستوں کے سیاسی۔۔۔ کی روش پر مبنی ہو گئی۔ سیاسی برل پھیلتی تھی۔

اخلاقی اور معاشرتی تزلزل کا پیش خیمہ ہوا کرتا ہے چنانچہ ارسطو کے بعد آنے والے فلاسفہ کی لذتیت، کلیت اور قنوطیت میں اس ہمہ گیر زوال پذیری کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔ رومیوں کی بڑھتی ہوئی عسکری طاقت نے یونانی ریاستوں کی آزادی کا خاتمہ کر دیا۔ اس کے بعد بھی ہلاشبہ صدیوں تک افلاطون اور ارسطو کے قائم کیے ہوئے مدارس میں فلسفے کی درس و تدریس کا سلسلہ جاری رہا لیکن حریت فکر کا خاتمہ ہو چکا تھا۔ ان کے متبعین منطقی موشگافیوں اور اشراق کی بھول بھلیوں میں گم ہو گئے۔

رومی نظم مملکت اور فوج کشی کا سلسلہ رکھتے تھے لیکن علوم و فنون سے انہیں خاصی ہی سی دلچسپی تھی۔ ان کے مدارس میں فلسفے کی جو تعلیم دی جاتی تھی وہ بھی یونانی غلاموں کے سپرد تھی۔ یونانی فلسفے کے دو مکاتب نے رومیوں کو متاثر کیا۔ لذتیت اور کلیت، لذتیت نے ایکورس کو متاثر کیا اور کلیت کو روائینین نے اپنا کر اس کے تصورات میں توسیع کی۔ رفتہ رفتہ روائیت رومنہ الکبریٰ کے خود پسند طبقے کا محبوب فلسفہ بن گئی۔

روائیت کا بانی زہو قرص کا رہنے والا فلسفی تھا۔ وہ ایک منطقی طاق کے نبض بیٹھ کر درس دیا کرتا تھا اس لیے اس کے فلسفے کا نام ہی روائیت پڑ گیا۔ روائیت دراصل ایک نظام اخلاق ہے۔ روائینین کی مادیت پسندی ان کی طبیعیات کا حامل ہے۔ ان کی طبیعیات کا اصل اصول یہ تھا کہ کوئی غیر مادی شے موجود ہی نہیں ہو سکتی۔ ان کے خیال میں علم صرف جسامت حواس سے حاصل ہو سکتا ہے اس لیے حقیقت وہی ہے جسے حواس جان سکیں۔ یہ حقیقت مادہ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ روح اور خدا بھی مادی ہیں۔ اس مادیت پر انہوں نے وحدت و وحد کا پیوند لگایا اور کہا کہ خدا روح عالم ہے اور مادی عالم خدا کا جسم ہے روح عالم کو وہ ہیرمیلینس کی طرح آتش سمجھتے تھے۔ انسانی روح کو بھی آتش جانتے تھے اور کہتے تھے کہ یہ بھی برداں آتش ہی کا حصہ ہے۔ جس طرح روح جسم میں سرایت کیے ہوئے ہے اسی طرح آفاق آتش یا خدا کائنات میں طاری و ساری ہے۔ وہ خدا کو عقل مطلق بھی کہتے تھے لیکن روح کی طرح اس عقل کو بھی مادی سمجھتے تھے۔ ان کی تعلیم یہ تھی کہ کائنات میں ہر کچھ تناسب و توافق موحود ہے۔ ان کا استدلال یہ تھا کہ خدا عقل مطلق ہے اور یہ عقل آفاق قانون ہے اس لیے عالم پر آفاق قانون متصرف ہے۔ تمام کائنات سلسلہ سبب و مسبب میں حکم فرماتی ہوئی ہے اور اسان محبوبہ محض ہے۔ وہ زمانے کی گردش کو دو لای اور وقت کو غیر حقیقی ماننے لگے۔ ان کے وحدت و وحد کا یہ عقیدہ کل فرما تھا کہ کوئی شے عدم سے وجود میں نہیں آ سکتی تو اس بات سے انکار کرنا پڑے گا کہ کائنات کو کسی شخصی خدا نے بنایا ہے یا خدا کے علاوہ کسی اور مخلوق کا وجود بھی ممکن ہو سکتا ہے اس لیے ساری کائنات کو ہی خدا کہنا پڑے گا۔ یہ نظریہ روائیت

مذہب کے عقیدہ ذات باری کے منافی ہے۔ اسی لیے شوہنہائے کہا ہے کہ ”وحدہ وجود شائستہ قسم کا الحاد ہے۔“ کیوں کہ اس سے شخصی خالق کا انکار لازم آتا ہے۔ احلاؤ میں روایتیں صط بمس ہر رور دیتے ہیں۔ اُن کا خیال تھا کہ انسان اپنے جذبات پر عقل و خرد کا محکم تصرف قائم کر کے ہی انسان کہلائے کا مستحق ہوتا ہے۔ شہنشاہ مارکس آرہیں سیکا اور ایک نیش کے احوال میں روایتیں کے احلاق و کردار کے چتریں کھوئے ملتے ہیں۔

روایتیں تمام کائنات کو خدا مانتے تھے ہر حال لفظ خدا کے استعمال سے اُن کا رہے و تعنی کچھ نہ کچھ مذہب سے باقی و برقرار رہتا تھا۔ ایپکورس اور لکریٹشیم نے اس برائے نام رابطے کا بھی خاتمہ کر دیا۔ ایپکورس نے حظ و مسرت کا فلسفہ پیش کیا۔ اُس کے خیال میں فلسفے کا مقصد یہ ہے کہ انسان کو توہمات اور خدشات سے نجات دلانی جائے۔ وہ کہتا تھا کہ دیوتا اور دوسری مافوق الفطرت ہشیاں انسانی دہشت کی پیداوار ہیں۔ دہشت اور تشویش نے انسانی مسرت کا خاتمہ کر دیا ہے۔ اس نے کہا ”دہشت کو دل سے نکال پھینکو اور تمہیں مسرت مل جائے گی“۔ دہشت سے نجات پانے کے لیے اس نے کہا کہ عالم مادی سراسر میکانیکی ہے جس میں قدرتی اسباب کی کار فرمائی ہے۔ اس کی طبیعت دینما قریطس سے ماخوذ ہے لیکن اس میں اُس نے بذریعہ ضرورت کچھ تصرف بھی کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کائنات کی تمام اشیاء ایٹموں سے ہی ہیں۔ یہ ایٹم صورت اور وزن میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں البتہ اُن کی نوعیت اصلاً ایک ہی ہے۔ ایٹم ازل سے چلائے مکائی میں گھر رہے ہیں۔ انہیں قدر و اختیار حاصل ہے اس لیے وہ عموماً نہیں کرتے بلکہ ادھر ادھر بڑھک جاتے ہیں اور اُس میں متصادم بھی ہوتے ہیں۔ یہ قدر و اختیار ایپکورس کی اپنی اختراع ہے۔ دینما قریطس کے نظریے میں اس کا کوئی کھوج نہیں ملتا۔ ایپکورس نے ایٹموں میں وزن کا اضافہ اپنی طرف سے کیا ہے۔ ایٹموں کو قدر و اختیار عطا کرنے سے ایپکورس کا مقصد یہ تھا کہ انسان کو بھی فاعل مختار تسلیم کیا جائے کیونکہ جب ایٹم کی حرکت آزادانہ ہوگی تو انسان کو بھی جبریت سے آزاد سمجھنا پڑے گا۔ دینما قریطس کی پیروی میں ایپکورس بھی کہتا ہے کہ روح ایٹموں سے مرکب ہے جو موت کے بعد بکھر جاتے ہیں لہذا حیات بعد موت کا خیال محض اہل مذہب کا وابہ ہے۔ ایپکورس کے خیال میں حیات بعد موت سے انکار کیا جائے تو انسان کو موت کی دہشت سے نجات مل جاتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ موت کو برا مت کہو۔ یہ برائی نہیں ہے نہ اس سے خوف کھانا قرین دانش ہے کیوں کہ اُس کے احاطہ میں ”جب موت ہو تم نہیں مرنے اور جب تم ہو موت نہیں ہوتی“۔ موت کرب ناک نہیں ہوتی اس لیے اس سے ڈرنا حذیب ہے۔ اس کے خیال میں دیوتاؤں کے خوف اور حیات بعد موت کے عقیدے سے نجات پا کر ہی انسان سکون اور مسرت کی زندگی بسر کر سکتا ہے۔ حیات بعد موت کا ذکر کرتے ہوئے اُس نے کہا تھا ”ایک احمق نے اس دنیا سے دھڑ بھر اندوز نہیں ہو سکتا وہ آخرت سے کیا حاصل

کرے گا۔“ ایکورس نے اخلاق میں میانہ روی کی دعوت دی ہے۔

اس زمانے کا دوسرا مشہور مادب پسند لکریٹس ہے جس کی مسمیاء نظم ”اشیاء کی ماہیت پر“ مشہور ہے۔ یہ نظم صدیوں تک گوشہ گمناسی میں پڑی رہی ۱۴۱۸ء میں ہوگیو نے اسے کہیں سے ڈھونڈ نکالا اور شائع کر دیا۔ والٹر نے اس نظم کو غیر فانی قرار دیا ہے۔ اس میں لکریٹس نے تفصیل سے ایسے عقاید بیان کیے ہیں۔ ایکورس کی طرح وہ بھی مذہب کو دہش - غم زدگی اور صم و نشدد کا سرچشمہ خیال کر رہا ہے۔ ایک حکمہ کہتا ہے ”مذہب نے اسماں سے بڑی بڑی سفاکیوں کا ارتکاب کرایا ہے۔“ جو لوگ فلسفہ و دانش کی تحصیل کی بجائے مذہبی رسوم کی ادائیگی کو ضروری سمجھتے ہیں انہیں مخاطب کر کے کہتا ہے :

”بدعتو! مذہب نے تمہیں کہسے کہسے چرکے لگائے ہیں۔ ہمارے بھوں پر کہسے کہسے ظلم کرائے ہیں۔ نیکی بد چلی ہے کہ تم پتھر کی قربان گاہوں پر سر جھکاؤ یا سجدے کرو۔ نیکی مذہبوں پر قربانی کا خون چھڑکے میں بھی نہیں ہے بلکہ آسودہ اور مطمئن ذہن سے نیکی حاصل ہوتی ہے۔“

لکریٹس کا عقوہ ہے کہ کائنات مادی سے ماوراء کوئی ہستی نہیں ہے کوئی قانون نہیں ہے۔ کائنات کے سب قوانین خود اس کے بطون میں موجود ہیں جسے خدا کہا جاتا ہے وہ آفاقی قانون ہی کا دوسرا نام ہے۔ سچی عبادت یہ ہے کہ اس قانون کو ذہن نشین کر لیا جائے۔ اسماں کی دہشت اور غم ناک فطرت کے قوانین کو سمجھو اپنے سے دور ہو جاتی ہے۔ زندگی چند دن کی فرصت کا نام ہے اور حیات بعد موت محض ایک السانہ ہے۔ اس دنیا میں جہالت، حقداری، جنون، حرص اور جنگ و جدال ہے جو دکھ درد ہوتا ہے وہی جہنم ہے۔ دانشمندوں کے لیے یہی دنیا جہنم بن جاتی ہے۔ مرنے والے دانش کی مشعل رندوں کے ہاتھوں میں دے کر آگے بڑھ جانے ہیں۔ لکریٹس کی اس نظم میں دیما قریطس کی مادیت اور ایکورس کی اخلاقیات کا امتزاج عمل میں آیا ہے۔

جب شمال مشرق کی وحشی اقوام گل، ونٹل، کانٹھوں اور ہتھوں کی بے بہاہ بورش سے رومیوں کی قبائے سطوت تار تار ہو گئی تو رومنہ الکبریٰ کی شان و شوکت بازنطین میں محدود ہو کر رہ گئی۔ شہنشاہ قسطنطین نے عیسائی مذہب کی اشاعت پر زور شعشیر کی اور وقت کے گزرے کے ساتھ مغربی اقوام پر ہر کہیں کلیسائے روم کا تسلط قائم ہو گیا۔ اس انقلاب ذکر کرتے ہوئے گبن اپنی کتاب ”زوال و ہیولہ رومنہ“ میں لکھتا ہے عیسائیت کی ہمہ گیر اشاعت سے مغرب پر عہدِ جاہلیت کی تاریکیاں چھا گئیں۔ کم و بیش آٹھ صدیوں تک ان قاریکیوں کے کمرے پر کہیں محیط رہے۔ مغرب کی وحشی اقوام نے شارلیمن کی کوششوں سے عیسائیت قبول تو کر لی تھی لیکن اس سے ان کی خلی وحشت و بربریت پر کوئی صالح اثر نہیں پڑا۔ علم کی تحصیل راہبوں اور پادریوں تک محدود رہی۔ یہ لوگ بھی تحقیق علمی کی بجائے اولیاء و اسمیاء کے فسانہ ہائے کرامات قلبیہ کرنے میں مصروف رہتے تھے۔ جو شخص علم و فنون

میں دستگاہ پیدا کرنا آئے طنزاً جادوگر کہتے تھے۔ ارباب کلیسا عام طور سے جن بحثوں میں حصہ لیتے تھے ان کے موضوعات کچھ اس نوع کے ہوتے تھے کہ حساب آدم کی ناف تھی کہ نہیں تھی یا سوئی کی نوک پر کتے قرتتے کھڑے ہو سکتے ہیں۔ ان تاریک صدیوں میں مسلمانوں نے ہسپانیہ، صقلیہ، ہمداد اور دمشق میں علم کی شمع روشن کر رکھی تھی۔ انہوں نے فلاسفہ یونان کی کچھ کتابیں عربی میں منتقل کر لیں اور وہ علم المناظر، علم الکیمیا، الجبر و المقابله وغیرہ میں قابل قدر تحقیقی کام کر رہے تھے۔ ازسہ تاریخ کے اواخر میں مسلمانوں کے اکابر فلاسفہ و اطباء الرازی، ابن سینا اور ابن رشد کی کتابوں کے ترجمے یہودیوں کی وساطت سے مغربی ممالک میں پہچے تو اہل مغرب کے ذہن و قلب میں ہلچل مچ گئی۔ اس کے ساتھ قسطنطنیہ سے یونانی زبان کے علماء ترکوں کے حملوں سے دہشت زدہ ہو کر اطالیہ پہنچے جہاں انہوں نے درس و تدریس کا سلسلہ جاری کیا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جہالت کی تاریکی کا دیوار پردہ چاک ہوا اور مغربی ممالک نشاۃ الثانیہ اور احیاء العلوم کی روشنی سے منور ہو گئے۔ اطالیہ اور پیرس کی دانش گاہوں میں ابن رشدی علماء نے کلیسائے روم کی شدید مخالفت کے باوجود ابن رشد کے اس عقیدے کی اشاعت کی کہ صداقت دو گونہ ہے۔ مذہب کی صداقت اور فلسفے کی صداقت۔ کلیسائے روم کے علماء فلسفے کی صداقت کے باطل نہیں تھے اور فلسفے کو مذہب کی ادنیٰ کنیز سمجھتے تھے۔ ولی انسلم کا مشہور قول ہے :

”میں پہلے عقیدہ رکھتا ہوں پھر سمجھتا ہوں۔ پہلے سمجھ کر عقیدہ اختیار نہیں کرتا“ اس نقطہ نظر اور نظریہ علم نے تحقیق کے سونے خشک کر دیے۔ کلیسائے روم کے ہاں فلسفے اور سائنس کا اگر کوئی مصرف تھا تو وہ محض یہی تھا کہ ان کے اصولوں سے مذہب کے فوق الفطرت عناصر کا اثبات کیا جائے۔ اور بصوص کو توڑ مڑ کر ایسی تاویلیں کی جائیں جن سے اہل مذہب کے شکوک و شبہات رفع ہو جائیں۔ کسی فلسفی یا سائنس دان کو اس بات کا حق نہیں پہنچتا تھا کہ کسی ایسے علمی نظریے کی اشاعت کرے جو مسلمہ مذہبی عقائد کے مافی ہو۔ اس قسم کی جسارت کی سزا موت تھی۔ بروٹو کو آگ میں جلایا گیا۔ گلیلیو کو گرفتار کر لیا گیا اور وہ موت کی سزا سے بال بال بچا۔ کوپرنیکس کو اپنی کتاب اپنی زندگی میں شائع کرنے کی جرأت نہ ہوئی۔ کلیسائی احتساب آزادی فکر کو کچلنے کا ایک عجیب آئہ تھا۔ سینکڑوں اہل علم کو پابند سلاسل کیا گیا لیکن جب انسان کا آزادی رائے یا اظہار رائے کا جذبہ بیدار ہو جائے تو اسے کچلا نہیں جا سکتا۔ ابن رشدیوں کے نظریہ صداقت دو گونہ کی اشاعت نے علم کلام اور مذہبی محکم کا فلسفہ توڑ دیا اور اہل فکر مذہبی عقائد سے ہٹ کر آزادانہ عطفانہ مسائل پر غور کرنے لگے۔ یاد رہے کہ اسی زمانے میں اساتیت اور حقیقت پسندی کی نزاع نے بھی لوگوں کے دلوں میں

(۱) Nominalism - (۲) Realism اس حقیقت پسندی کا مطلب ہے
اعلاطون کے امثال (ideas) کو حقیقی سمجھنا۔

سخت ہيجان پیدا کر رکھا تھا۔ انسانی کہتے تھے کہ امثال (افلاطون کے امثال کو منطقی اصطلاح میں Universal بھی کہا جاتا تھا) اشیا کے محض اسم یا نام ہیں اور حقیقی وجود ہیں رکھتے۔ افلاطون کے پیرو کہتے تھے کہ امثال حقیقی ہیں۔ اس نزاع کی اصل یہ سوال تھا کہ کون سا عالم حقیقی ہے؟ وہ عالم جس کا ادراک ہم حواس سے کرتے ہیں یا وہ عالم جو سہارے دین و عقل میں موجود ہے۔ تمام عیسائی متکلمین اے لارڈ۔ ٹامس اکنوٹاس وغیرہ حقیقت پسند تھے۔ ان کے برعکس روسکے ان اور اس کے پیرو ولیم آکم انسانی تھے۔ ولیم آکم نے کہا کہ حقیقی عالم وہی ہے جسے ہم اپنے حواس خمسہ سے معلوم کرتے ہیں امثال محض بسط افکار ہیں جس کا وجود انسانی ذہن کے خارج میں کہیں نہیں ہے۔ یہی انسانیت جدید سائنس کا سنگ بنیاد بن گئی۔ کلبائے روم آج تک افلاطون کے نظریہ حقیقت امثال سے اپنے مذہبی عقائد کی توثیق و تائید کا کام لے رہا ہے۔ افلاطون کا یہ نظریہ کہ عالم امثال عالم اشیاء سے علیحدہ ہے اس مسیحی عقیدے کے عین موافق ہے کہ خدا نے عالم کو عدم محض سے پیدا کیا اور خود اس عالم سے ماوراء ہی رہا۔ پھر حال فتح بالآخر ولیم آکم کی انسانیت ہی کی ہوئی۔ سائنس کی روز افزوں ترقی اور اشاعت اور کموپریکس گھنٹوں۔ کپلر اور نیوٹن کے انقلاب پرور انکشافات سے کلبائے روم کا مذہبی احاطہ شکست و ریخت ہو گیا۔ ولیم آکم کے پیروؤں نے علم کلام کا حاتمہ کر دیا اور انہماق حق تسلیم کر لیا کہ مسائل علمی پر انسانی ذہن و فکر کو آزادانہ غور و فکر کا حق پہنچنا ہے۔ اس کے ساتھ مغرب نے جدید دور میں قدم رکھا۔

قدیم یونانی سائنس کی رو سے کائنات گویا ایک گڑھا کا گھر تھی۔ اس کا مرکز زمین تھی جس کے گرد سات آسمان تہ در تہ محیط تھے جیسے پیار کے چھتکے ایک دوسرے پر سلجھے ہوئے ہیں۔ چاند اور سورج سے اوپر کی کائنات میں فقر و سب کو تسلیم نہیں کیا جاتا تھا۔ سیارے ذی حیات سمجھے جاتے تھے۔ افلاطون اور ارسطو بھی آپس میں دبیوتا مانتے تھے۔ فیثا غورس کے پیروؤں نے اور خاص طور سے ارسطو کس نے یہ خیال پیش کیا تھا کہ آفتاب مرکز ہے اور زمین دوسرے سیاروں کی طرح ان کے گرد گھومتی ہے۔ لیکن ارسطو نے اسے رد کر دیا تھا۔ کموپریکس نے حقیقی سے ثابت کیا کہ زمین ایک سیارہ ہے جو آفتاب کے گرد گھومتا ہے۔

۱۶۰۸ء میں ایک ولدہیر لیرشے نے دوربین ایجاد کی۔ گیلیلو نے علم ہیئت میں اس سے بڑا کام کیا۔ احرام شاہی کا مشاہدہ کرتے ہوئے اس نے مشتری کے چاند دیپھے اور یانیریوں سے کہا آؤ میں دوربین میں سے کہیں یہ چاند دکھاؤں۔ انہوں نے دوربین میں سے دیکھے سے۔ حکم کر دیا اور کہا عجب چھوٹ کہنے ہو پھری کسانوں میں ان کا کہیں۔ کر رہیں۔ یہ انشائیہ کی حدیوں میں انسانی کے ہزاروں برسوں کی ذہنی غلامی سے محابہ ہائی۔ ٹیلیو نے بہرہ منیٹر اور اس کے ایک شاگرد نے پرومینیٹر ایجاد کیا۔ گورک نے یونانی پمپ اختراع کیا۔ اسی صدی میں گھڑیوں کو نئی شکل دی گئی۔ کپلر نے ریاضیات سے کموپریکس کے نظریے کا اثبات کیا۔

وہ راستہ دکھایا جس پر چل کر بعد میں نیوٹن نے کشش ثقل کا قانون دریافت کیا تھا۔ نیوٹن مشاہدے اور تجربے کا بہت بڑا حامی تھا اور کہا کرتا تھا:

”اے طبیعیات! مجھے ماہد الطبیعیات سے بھانا۔“

کپلر نے سیاروں کی گردش کے قوانین دریافت کر کے بھی نوع انسان کے سوچنے کے مدار بدل دیے۔ مگر وہیں حدی کے انکشافات نے سائنس کو ہر کہیں پھیلا دیا۔ کیرٹل کے مقابلیں پر اپنا معرکہ آراء مقالہ لکھا۔ ہاروے نے خون کے دوران کار معلوم کیا۔ لیون ہاک نے پروٹو روا اور بیکٹیریا دریافت کیے۔ ڈے کارٹ ڈائٹس اور نیوٹن نے حیومیٹری میں انقلاب پرور اصول دریافت کیے جن سے اعلیٰ ریاضیات کے مطالعے کی راہ کھل گئی۔

کوہرہکس۔ گلیلیو۔ کپلر اور نیوٹن جدید سائنس کے بانی ہیں۔ ان کے انکشافات نے کائنات سے متعلق انسانی تصور نظر کو یکسر بدل دیا۔ حادو اور سوہم کا طلسم ٹوٹ گیا۔ یہ سائنس دان اہل مدب تھے لیکن ان کے نظریات نے مذہب کے مسئلہ عدید سے خلاف کیا۔ سائنس کی اس ترقی نے کائنات میں انسان کے مقام کو بھی خاصا متاثر کیا۔ ازسہ قازیک میں کرۂ ارض کو کائنات کا مرکز مانا جاتا تھا اور یہ جہاں رہے ہو چکا تھا نہ کائنات انسان ہی کے لیے بنائی گئی ہے۔ نیوٹن کی ہیئت میں کرۂ ارض کائنات کا ایک نہا سا حصہ ہے جو ایک معمولی ستارے (آفتاب) کا ایک حقیر سا سیارہ ہے۔ اس سے انسان کی انا کو سخت دھچکا لگا۔ جیسا کہ ہم آگے باب میں دیکھیں گے روسایوں اور مثالیت پسندوں نے انسان کا یہ کھوپا ہوا مقام بحال کرنے کی کوشش کی تھی۔

جدید سائنس نے فلسفے پر بھی گہرے اثرات ثبت کیے اور لیکن۔ ہابس اور ڈیکارٹ نے فلسفے کو سائنس کی ہم پہچانی ہوئی نئی بنیادوں پر ارسہ ہو تعبیر کرے کی کوشش کی۔ فرانسس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۹ء) نے فلسفے کو مذہب سے جدا کر دیا۔ لیکن اسفرا کا ہی اور مائٹیک طور تحقیق کا مذاہ تھا۔ اس کا قصہ نظر حاصاً تحقیقی اور علمی تھا اس نے سائنس کی مدد سے فطرت کی موٹوں کو مستحضر کرنے کی دعوت دی۔ اس نے اس باب پر خاص طور سے زور دیا کہ فلسفے کو علم کلام کے تصور سے جدا دلائی جائے۔ وہ مذہب کو الہام پر مبنی سمجھتا تھا اور کہتا تھا کہ فلسفے کی بنیاد عقل استدلال پر رکھا ضروری ہے۔ اس نے ارسطو کے پاس کی سخت مخالفت کی اور شخصی مشاہدے اور تجربے کو بروئے کار لانے کی دعوت دی۔ اس نے ارسطو پر سخت مقلد لکھا اور کہا کہ ارسطو نے سائنس میں مقصد پر سائب کو دامن کر کے سائنس کو سخت نقصان پہنچایا تھا۔ جیسا کہ اس نے سب کہ مقصد مذہب کو سائنس میں سے خارج کر دیا جائے۔ وہ کہتا تھا کہ فکر و علم کو کسی غلبے کی پادہ نہیں کیا جائے گا۔ انوں کہ سائنس کے لیے ضروری ہے کہ اس کا سواد حاص مشاہدے اور تجربے پر مبنی ہو۔ فلسفے میں اس کا نام ”تئو“ مشہور ہے۔ اس نے فکر و نظر کی بری عادیوں کو بتوں کا نام

دیا ہے اور انہیں توڑنے کی دعوت دی ہے۔ ان فکری معالطوں میں (۱) نیلے کے بت ہیں جن کے تحت انسان طرقت میں ایسا توافقی تلاش کرتا ہے جو ممکن ہے اس میں نہ ہو (۲) غار کے بت ذاتی تعصبات ہوتے ہیں جن سے پیچھا چھڑانا ضروری ہے۔ (۳) بازار کے بت جن کا تعلق الفاظ سے ہے جو ہمارے ذہن کو ہر وقت متاثر کرتے رہتے ہیں (۴) تھیٹر کے بت فکر و نظر کے وہ نظام ہیں جو قلماء سے یادگار ہیں مثلاً ارسطو اور متکلمین کے افکار (۵) مکاسب کے بت جو ارسطو کے خیال جیسے اندھے قوانین پر مشتمل ہیں اور تحقیق علمی میں دانی رائے کی جگہ لے لیتے ہیں۔

فرانسس بیکن عبوری دور سے تعلق رکھتا ہے چاہے سائنس کا شیدائی ہونے کے باوجود اس نے کوہر بیکنس کا نظریہ رد کر دیا تھا۔ مشہور سائنسی دان ہاروے کی رائے میں ”بیکنی لارڈ چاسٹر کی طرح فلسفہ لکھتا ہے“ بیکن کا جب سے اہم کارنامہ یہ ہے کہ اس نے ارسطو کی منطقی تہاسی کے بجائے استقراء پر زور دیا اور اس طرح سائنس کے طرز عقیق کو بیش از بیش تقویت دی۔

طامس ہایس (۱۵۸۸-۱۶۵۹ع) کے ساتھ فلسفہ ایک نئے دور میں داخل ہوا تھا اس نے فلسفے کو جدید سائنس کی روشنی میں از سر نو مدتوں کرنے کی کوشش کی۔ اس نے مکمل مادہیت کا ابلاغ کیا۔ اس کے خیال میں کائنات کی ہر شے انسان، مادہ، مادی ہے اور حرکت کر رہی ہے۔ وہ حیاتیات کے ہوا کسی چپر کو علم کا مادہ تسلیم نہیں کرتا اور حساب کو بھی حرکت ہی کی صورتیں مانتا ہے۔ اس کے خیال میں فکر محض ترقی یافتہ حیاتیات کا ایک سلسلہ ہے۔ اس کے ہاں حقیقت مادی ہے اور ذہن مادہ متحرک ہے۔ ہایس گلیلیو سے بڑا متاثر ہوا تھا۔ ایک ریاضی دان ہونے کی حیثیت سے وہ فلسفے میں بھی ریاضیات کے اصولوں کو رواج دینے کا حاسی تھا اور جیومیٹری کو ”کمال سائنس“ کہا کرتا تھا اس نے روح کے وجود سے انکار کیا اور کہا کہ ہمارے بحواب مستقبل کے متعلق کچھ نہیں بتا سکتے۔ ٹکربشس کی طرح وہ بھی کہتا ہے کہ مذہب غیر مرئی فرضی فوٹوں کی دہشت کی پیداوار ہے ایک حکم لکھتا ہے۔

”غیر مرئی قوت کا خوف انفرادی صورت میں توہم ہے اور اجتماعی صورت اختیار کر جائے تو مذہب بن جاتا ہے۔“

مادہیت پسند ہونے کے باعث ہایس قہر و اختیار کا متکر ہے اور جبر مطلق کا قائل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسانی قدر و اختیار کا خیال لغو ہے۔ انسانی ارادے یا خواہش کا کوئی نہ کوئی سبب ضرور ہوتا ہے۔ اس کے خیال میں انسان جس بات کا ارادہ کرتا ہے اس پر عمل کرے میں وہ ارادہ ہے لیکن ارادہ کرنے میں مجبور محض ہے۔ ہایس نے افلاطون کے اس خیال کی بھی تردید کی کہ عمل انسان میں جبلی اور حسی ہے۔ اس کے خیال میں عقل پیدائشی نہیں ہوتی اور تجربے سے ترقی کرتی ہے ہایس نے فلاسفہ یونان اور مغرب میں سے ایسا فکری رشتہ کئی طور طور پر مسطح کر لیا تھا۔

ڈیکارٹ (۱۶۵۰-۱۶۵۹ع) کو عام طور سے جدید فلسفے کا بانی کہا جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ وہ پہلا عظیم فلسفی ہے جو جدید طبیعیات اور ہوش سے متاثر ہوا۔ عجیب بات یہ ہے کہ جدید مادیت پسندی اور مثالیات پسندی کی دونوں روایات اسی سے شروع ہوئی ہیں چاہے اس کا ذکر مثالیات پسندی کے ضمن میں بھی آئے؟ اس کے مثالی موضوعیت اور میکانیکیت دونوں کی ترہاں کی ہے۔ ڈیکارٹ نے علوم مروجہ کی معمولی بسوئیوں کے مدرے میں کی تھی اس لیے وہ مذہب اور علم کلام کے مقام کو بھی برقرار رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔

ڈیکارٹ ریاضیات کا بہت بڑا عالم تھا اور کہتا تھا کہ دنیا کی ہر شے کو میکانیکی نقطہ نظر ہی سے سمجھا جاسکتا ہے۔ اس مقصد کے لیے لٹال سے کام لینا عیب ہے۔ اس کا فلسفہ میکانیکی ہے وہ کہتا ہے کہ کائنات چند ایسی اشیاء پر مشتمل ہے جنہیں خدا نے باہا اور ان میں حرکت رکھی۔ یہ اشیاء مقررہ میکانیکی قوانین کے تحت حرکت کرتی ہیں۔ وہ مادے اور ذہن کی دونوں کا تصور پیش کرنا ہے جو اس کے فلسفے کا سنگ بنیاد ہے۔ ذہن اور مادے دونوں کو مستقل بالذات مان کر اس نے بیچر کو آزاد چھوڑ دیا ہے اور نیچرل سائنس کی توضیح میکانیکی نقطہ نظر سے کی ہے۔ اس کے مقصد یا غایت اور روحانی و ذہنی خصائص کو اس تشریح سے خارج کر دیا ہے۔ مادے کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ وہ اساسی طور پر ہیلٹز ہے اور ذہن اساسی طور پر ہر فکر و شعور ہے۔ ڈیکارٹ نے نیچر سے ذہن کو حذف کر دیا۔ اس طرح طبیعیات ذہن سے آزاد ہو گئی اور اس سے مقصد و غایت کا انحراف تکمیل کو پہنچ گیا۔ ایک عالم ریاضیات کی حیثیت سے وہ فلسفے کو بھی ریاضی کی طرح ایک بنیعی علم بنانا چاہتا تھا۔ اس نے کہا کہ کائنات کی ہر شے مقررہ قوانین کے تحت حرکت کرتی ہے اس لیے ان قوانین کو سمجھ کر ہم کائنات کی قوتوں پر قابو پا سکتے ہیں۔ وہ چاہتا ہے کہ سائنس دان ذہن سے قطع نظر کر کے بیچر کا مطالعہ کریں یہی کائنات میں ذہن کو تلاش نہ کریں۔ اس کے خیال میں سائنس مقاصد یا ذہن و روح کے تصورات کے بغیر صرف میکانیکی خطوط پر ترقی کر سکتی ہے اور ان قوانین پر انہی قوتوں مرکوز کر سکتی ہے جن کے تحت اشیاء حرکت کرتی ہیں۔ اس طرح ڈیکارٹ نے جدید سائنس کو قرق دی اور اس کی اشاعت کو تقویت بخشی۔

ڈیکارٹ کہتا ہے کہ حیوانات کا جسم ایک خودکار کل کی مانند ہے جس میں ذہن و شعور مطلق نہیں ہے۔ حسابی لحاظ سے انسان بھی حیوان ہی کی طرح کی ایک کل ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ انسان ذہن و شعور کا مالک ہے جو اس کے جسم پر اثر انداز ہو سکتا ہے۔

وحدت و حدود کا مسلح سیمورا (۱۶۲۶-۱۶۷۷ع) ڈیکارٹ کی مادے اور ذہن کی دونوں سے مطمئن نہیں تھا۔ اس نے کہا کہ حقیقت ایک ہے۔ ہیلٹز اور فکر اسی کی صفات ہیں۔ یہ حقیقت واحد تمام کائنات پر محیط ہے اور اسے خدا کا نام دیا جاتا ہے۔ یہ حقیقت خود ہی ہر شے ہے۔ اس سے علیحدہ کسی شے کا وجود نہیں ہے۔ یہ خود

ہی اہل سبب ہے اور لاعلم ہے۔ مہنوز کا یہ وجودی نظریہ قدیم ایاطی فلاسفہ اور روایتیں سے ماخوذ ہے۔

سترہویں صدی کے اکثر سائنس دانوں اور فلاسفہ نے اہل رشتہ ماضی سے کٹتی طور پر منقطع نہیں کیا تھا۔ نیوٹن، ڈیکارٹ، لیکن وغیرہ اہل مذہب تھے اگرچہ ان کے افکار و نظریات سے مذہبی مسئلے ہر کہیں منہدم ہو رہے تھے، لیکن کا ایک قول اس نقطہ نظر کی ترجمانی کرتا ہے:

”ہم شریعت خداوندی کی پیروی پر مجبور ہیں اگرچہ پہلا ارادہ اس سے الگ کرتا ہے۔ ہم کتاب مقدس پر ایمان لانے پر مجبور ہیں اگرچہ ہماری عقل کو دھچکا لگتا ہے۔“

اٹھارہویں صدی میں سائنس کی پسہ گیر اشاعت نے اس فکری تحریک کو جم دیا جسے تاریخ فلسفہ میں خرد فروزی کا نام دیا جاتا ہے۔ ہر طرف عقلیت پسندی کا دور دورہ ہو گیا۔ اس تحریک کا آغاز ہالینڈ اور انگلستان میں ہوا لیکن فرانس میں اس کے اثرات خاص طور سے بڑے گہرے ہوئے۔ انگلستان میں ہیوم اور گن اس کے نمائندے تھے۔ چارلس دوم نے رائل سوسائٹی کی بنیاد رکھی اور سائنس کی تعلیم آداب مجلس میں شامل ہو گئی۔ فرانس کے مفکرین میں ایسے غیر معمولی مقبولیت حاصل ہوئی اور روسو کو کہنا پڑا کہ سارے فرانس میں ہی وہ شخص ہوں کہ حدائے واحد پر عقیدہ رکھتا ہے۔ فرانس کے اہل علم نے تمام علوم کو ایک فاسوس میں جمع کرنے کا بیڑا اٹھایا۔ اس لیے انہیں فاسوسی کہا جاتا ہے۔ فرانس علوم و فنون اور فزکس و شائستگی کا مرکز تھا اس لیے فاسوسیوں کے افکار نے تمام مغربی ممالک کو متاثر کیا۔ فاسوسیوں میں دیہندہ متکو، اوئے، ہولباخ، کدورے، کبانے اور لامتری مشہور ہوئے۔ ان سب کا سرخیل والنٹر تھا جس نے بڑی بے رحمی سے اہل مذہب کی رہا کاری، دکان آرنی اور زہد فروشی کے پردے چاک کیے۔ ۱۷۸۷ء میں فریڈرک اعظم شاہ پرشیانے والنٹر کو لکھا:

”بیل نے جنگ کا آغاز کیا۔ چند انگریزوں نے اس کی پیروی کی۔ تمہارے مقرر میں اس جنگ کی ختم لکھی ہے۔“

یہ جنگ عیسائی مذہب کے خلاف لڑی جا رہی تھی۔ بیل کی لعب فاسوسیوں کے لیے مشعل راہ ثابت ہوئی۔ اس لفت میں مختلف موضوعات پر حائل عقیدے سدھتی کے نقطہ نظر سے اظہار خیال کیا گیا تھا۔ حکومت فرانس نے کیسا کے کیسا ہے۔ فاسوسیوں کو جبر و تشدد کا نشانہ بنایا۔ انہیں قید کیا گیا۔ ان کی کتابوں کی مسموع قرار دے دی گئی۔ ان کے مسودات میں تحریف کی گئی۔ انہیں جلاوطن کر دیا لیکن وہ بھی دھن کے پکے مھے انہوں نے ایک طرف جمہوری اصولوں کو فروغ دیا دوسری طرف انسان کو مذہبی تحکم سے نجات دلانے پر کمر جمبہ باندھی۔ سیاسی میں انہوں نے شاہان فرانس کے استبداد کے خلاف آواز بلند کی اور مذہب کا اس عسرافیات میں تلاش کیا۔ انہوں نے ہائمرے بیل کے اس نظریے کو قبول کرنا کہ وحی

کو ہر صورت عقل کے تحت رکھنا ضروری ہے۔ قاموسیوں نے الہام کے بغیر ایک مذہب مرتب کرنے کی کوشش کی جسے انہوں نے "یزدانیت" کا نام دیا۔ وہ انسان دوستی کو اس مذہب کی اساس مانتے تھے اور کہتے تھے کہ اس میں کسی الہام کی ضرورت نہیں ہے۔ قاموسیوں کے خیال میں سائنس کی ترقی لازماً انسانی معاشرے کی ترقی کا باعث ہوگی۔ کمزور سے اور تیرگوں نے انسان کے مستقبل پر اعتقاد کا اظہار کیا اور کہا کہ سائنس کی روشنی میں ترقی کی ساراں طے کر کے انسان ایک مثالی معاشرہ قائم کرنے میں کامیاب ہو جائے گا۔ ان کا حکم عقیدہ تھا کہ سائنس سے حاصل کیے ہوئے علم ہی سے انسان ستر سے چہرہ ور ہو سکتا ہے۔ قاموسی مذہب جدید کی تشکیل جدید سائنس اور نئے طرز تحقیق کی بنیادوں پر کرنا چاہتے تھے۔

قاموسی مادیت پسند تھے انہوں نے ڈیکارٹ کے اس نظریے کو کہ حیوانات خود کار کلیں ہیں انسان پر بھی مطبق کر دیا اور کہا کہ انسان میں جسم اور روح سمیت ایک کل ہے اگرچہ دوسری کالوں سے زیادہ پیچیدہ اور صحیحہ چیز ہے۔ میکانکیت طبیعیات اور کیمسٹری کے اصول دی حیات پر بھی اسی طرح لاگو ہیں جیسے کہ غیر ذی حیات پر۔ لامتری نے اعلان کیا کہ چونکہ حیوان کل ہے اس لیے انسان بھی کل ہے اور انسانی قلب و ذہن کے تمام افعال میکانیکی نوعیت کے ہیں۔ اس مادی نظریہ کو ہولبخ نے ایک بالاعادہ مابعد الطبیعیات کی شکل دی۔ اس نے روح کے وجود سے انکار کیا اور کہا کہ فکر مغز سر کا ایسا ہی فعل ہے جیسا کہ ہضم معدے کا فعل ہے۔ کائنات میں صرف مادہ غبر لای ہے۔ فطرت میں کسی نوع کا کوئی مقصد نہیں ہے۔ کائنات کی وسعتوں میں انسان کا وجود نہایت حقیر و صغیر ہے۔ اس نے کہا کہ فطرت چند اہل قوانین کے تحت کام کر رہی ہے اور کسی قسم کا کوئی دین یا شعور اس پر منتظر نہیں ہے۔ بل و بیشیے اخلاق اور نیکی کی توضیح بھی طبیعی قوانین کی رو سے کی۔ قاموسی جبر مطلق کے قائل تھے اور کہتے تھے کہ قانون سبب و مسبب ہر شے پر حاوی ہے۔ دینرو اور بونے نے ارتقاء کا تصور پیش کیا۔ انہیں لامارک اور ڈارون کے پیش رو کہا جاتا ہے۔

اٹھارھویں صدی کے مادی نقطہ نظر کا ذکر کرتے ہوئے برٹرلنرسل لکھتے ہیں کہ اس کے عناصر ترکیبی تین ہیں :

(۱) حقایق مشاہدے پر مبنی ہونے چاہئیں نہ کہ ایسی سند پر جو محض تعقلم پر مبنی ہو۔

(۲) مادی دنیا ایک ایسا نصاب ہے جو خود کار ہے اور جس میں تمام تغیرات طبیعی قوانین کے تحت ہوتے ہیں۔

(۳) کثرۂ ارض کائنات کا مرکز نہیں ہے اور نہ اس کا کوئی مقصد و مسمیٰ ہے۔ یہی بیسویں عناصر میں کر میکسی عظمہ صبر کی تشکیل کرتے ہیں۔ طبیعی سائنس

کے دو اکابر جو انیسویں صدی میں ہوئے خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ ارنسٹ ہیکل اور چارلس ڈارون۔ ان کے خیال میں نیچر وہ ہے جس کا ادراک ہم اپنے حواس خمسہ سے کرتے ہیں۔ ڈارون اور سنسر نے ذی حیات پر بھی طبیعی قوانین کا اطلاق کیا اور اصول ارتقاء کے تاریخی پس منظر کا تفصیل سے جائزہ لیا۔ ہیکل نے اپنی تالیف ”کائنات کا معمد“ میں شعور و ذہن کی تشریح عضویاتی پہلو سے کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ذہن جسم سے علیحدہ جہت ہے بلکہ مغز سر ہی کا فعل ہے۔ اس کے خیال میں نیچر کو سائنس کے طریقہ تحقیق ہی سے جاننا جاسکتا ہے اور عالم طبیعی کی تشریح کے لیے کسی ماورائی وجود سے رجوع لانے کی ضرورت نہیں ہے۔ نیچر اصول اول ہے بر شے کا جو کہ موجود ہے۔ طبیعی حقیقت ہی کائنات کی اساس ہے اور ذہن اسی سے مندرج ہوا ہے۔ طبیعیات مافوق الفطرت کے سرگرم ہیں اور کہتے ہیں کہ سائنس میں اس کی ضرورت پڑی نہیں آتی۔ ان کا نقطہ نظر وہی ہے جو لاپلاس کا تھا۔ لاپلاس نے اپنی کتاب ہولیں کو پڑھنے کے لیے دی۔ چند روز کے بعد ہولیں نے اسے ہلا کر بچھا ”اس کتاب میں تم نے کہیں خدا کا ذکر تو کیا ہی نہیں“ لاپلاس بولا ”مجھے علمی تحقیق میں کہیں بھی اس معروضے کی ضرورت کا احساس نہیں ہوا۔“ طبیعیات نیچر ہی کو حقیقت مطلق مانتے ہیں۔ ان کے خیال میں جو اشیاء یا وجود طبیعی قوانین سے آزاد یا فوق الفطرت ہیں وہ بھی انسانی تخیل ہی کی پیداوار ہیں اور تخیل مغز سر انسانی کا ایک فعل ہے۔ وہ نیچر کو ایک عظیم کلی خیال کرنے میں اور کہتے ہیں کہ جو قوانین ساروں پر متصرف ہیں وہی انسانی طور عمل پر بھی حاوی ہیں۔ جب اشیاء سب و سب کی رعایت میں حکمزی ہوتی ہیں۔ طبیعی نفسیات میں مذہب کو در حور توجہ نہیں سمجھا جاتا اور مذہب کو زیادہ سے زیادہ ایک انسانی غلط فہمی خیال کیا جاتا ہے جو ماضی بعید میں بعض اوقات کلائم بھی ثابت ہوئی تھی۔

جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے انسان کی خودی کو سب سے پہلا دھچکا اس وقت لگا تھا جب کوہر میکس نے کہا کہ کرۂ ارض کائنات کا مرکز نہیں ہے اور ایک معمولی سے ستارے کا ایک ٹہا سا ستارہ ہے۔ ڈارون کا نظریہ ارتقا انسانی خودی کی مرید حراحت کا باعث ہوا۔ ڈارون نے بے شمار شواہد اور انسان اور حیوانات کے عضویاتی تقابلی سے ثابت کر دیا کہ انسان حیوان ہی سے ارتقاء پذیر ہوا ہے اور وہ ”ادھر سے گرا ہو فرشتہ نہیں ہے بلکہ نیچے سے اوپر اٹھتا ہوا حیوان ہے۔“ برف کے زمانوں میں کوہ پیکر حیوانات ماحول سے موافقت نہ کر سکے کے باعث مٹا ہو گئے۔ انسان کے حیوانی آباء نے نامساعد ماحول سے موافقت پیدا کر لی اور باقی رہے۔ نامساعد ماحول کے سبب کشمکش کرتے ہوئے انسانی دماغ کے جوہر فکر و تخیل نے نشو و نما پائی جس کے ذیل وہ حیوانات کی صف سے جدا ہو گیا۔ ورنڈلے داخلی پہلو سے ڈارون کے اس خیال کی تائید کی تھی جب اس نے کہا تھا کہ، ”بیادی حقیقتیں انسان اور حیوانات میں مشترک ہیں۔“

مادی۔ سا کا وہ تصور جو آئوری فلاسفہ سے مادہ کا تھا اور جسے ڈیلیو اور نیوٹن

کے انکشافات نے وسعت دی تھی انیسویں صدی کے اواخر تک برقرار رہا۔ صدیوں رواں کے اوائل میں طبیعیات میں چند ایسے اہم انکشافات ہوئے کہ جن کی رو سے مادہ بحیثیت ایک شے کے غائب ہو گیا۔ مادے کے ٹھوس ہونے کا نظریہ یکسر بدل گیا اور معلوم ہوا کہ مادہ محض سلسلہ ”واقعات“ ہے۔ شروڈنگر۔ ہلائک اور ہائزن برگ کے نظریہ مقادیر عصری بے جدید سائنس کا سب سے انقلاب پرور انکشاف کیا کہ مادہ اور توانائی ایک دوسرے میں تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ ایٹم کے احوالے تو کیسی الیکٹرون۔ پروٹون اور نیوٹرون ہیں۔ آئن سٹائن کی تحقیقات سے نظریہ ”مقادیر عصری کی تصدیق ہو گئی ہے۔ مادے کے ٹھوس ہونے کا خیال زمان کے قدیم نظریے سے وابستہ تھا جسے آئن سٹائن کے نظریہ ”اضافیت نے غلط ثابت کر دکھایا۔ قدیم نظریہ یہ تھا کہ ایک ہی عالمی زمان ہے یعنی کائنات کے دو حصوں میں دو واقعات رو ہوا ہوں تو یا تو وہ یہ یک وقت ہوں گے یا پہلا دوسرے سے پہلے ہوگا یا دوسرا پہلے سے پہلے وقوع پذیر ہوگا۔ خیال یہ تھا کہ دو واقعات کی ترتیب زمانی حتیٰ طور پر معروضی ہونی چاہیے خواہ ہم اس کی تعین سے قاصر ہوں۔ اب پتہ چلا کہ ایسا نہیں ہے اب زمان عالمی نہیں رہا بلکہ ہر مادی ٹکڑے کے ساتھ جو ہرات خود ”واقعات“ کی ایک مخصوص ترتیب کا نام ہے ذاتی و انفرادی ہو گیا ہے۔ اس طرح ہر شخص اپنا زمان مکان اپنے ساتھ ساتھ لیے لہرتا ہے۔ اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے ہرٹرڈرسل لکھتے ہیں :

”نظریہ اضافیت کا یہ چلو فلسفے کے لیے نہایت اہم ہے کہ اس کی رو سے عالمی زمان اور ایک مستقل بالذات زمان کی تفریق ہو گئی ہے اور ان کی جگہ زمان / مکان اکائی نے لے لی ہے۔ یہ تبدیلی نہایت اہم ہے کیوں کہ اس سے ہمارے عالم طبیعی کی ساخت کا تصور یکسر بدل گیا ہے۔ میرے خیال میں اس کے اثرات نفسیات پر بھی ہوئے ہیں۔۔۔ حکم کا تصور بھی بالکل مبہم ہے۔ کیا لندن ایک جگہ ہے؟ لیکن کرۂ ارض تو گھوم رہا ہے۔ کیا کرۂ ارض ایک جگہ ہے؟ لیکن وہ تو سورج کے گرد گھوم رہا ہے۔ کیا سورج ایک جگہ ہے لیکن سورج تو ستاروں سے اسی طور پر گردش کر رہا ہے۔ زیادہ سے زیادہ ایک خاص وقت میں ہم جگہ کا ذکر کر سکتے ہو لیکن وقت معین کیا ہے؟ جب تک ہم ایک خاص جگہ کے تعین کی بات نہ کرو۔ اس مکان یا جگہ کا تصور غائب ہو گیا ہے۔“

ایٹم کی ساخت سے متعلق جو انکشافات ہوئے ہیں ان کی رو سے ثابت ہو گیا ہے کہ دنیا کی ہر شے ”واقعات“ پر مشتمل ہے اور زمان / مکان کے ہر ”واقعے“ میں دوسرے ”واقعات“ بھی دھبے ہوئے رہتے ہیں۔ یہ ”واقعات“ حرکت کرے والے مادے سے ہستہ لچھ مختلف ہیں۔ ہرٹرڈرسل کے خیال میں عنقریب ”مادہ“ اور ”دین“ کے اعطاف کی حکم متعصب ”واقعات“ کے وہ بن سبب و مرکب لے لیں گے۔ سچی وجہ ہے کہ موصوفہ نہ مادیت کو مائل کرتے ہیں اور نہ مثالیت کو مائل ہیں۔ انہوں نے اسے آخری

نظریے کا نام غیر جانبدارانہ احدیت رکھا ہے یعنی دنیا صرف ایک ہی قسم کے اساسی عنصر سے بنی ہے جسے وہ ”واقعات“ کا نام دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ مادے اور ذہن کا فرق محض فریب خیال ہے۔ عالم کی اساس کو یا مادی کہا جا سکتا ہے یا ذہنی یا یہ کہ عالم دونوں سے مرکب ہے یا یہ کہ عالم ان میں سے کسی سے بھی مرکب نہیں ہے۔

مقادیر شعری اور اضافیت کے نظریات کے اثرات معاصر فلسفے پر گہرے ہونے ہیں۔ مادیت کا قدیم روایتی نظریہ برقرار نہیں رہ سکا۔ مادے کے ”واقعات“ میں تحلیل ہو جانے اور مادے اور توانائی کے متبادل ہونے کے نظریے نے اسے محط ثابت کر دکھایا ہے۔ جس طرح نظریہ اضافیت نے مکان / زمان کی اکائی ہمکنش کی ہے اسی طرح مظاہر شعری کی رو سے ذہن / مادہ کی اکائی سامنے آ رہی ہے۔ یہ اکائی نہ ذہنی ہے نہ مادی بلکہ چھ ”واقعات“ پر مشتمل ہے جو اختلاق قوانین سبب و مسبب کے تحت مختلف علاقوں میں ترکیب و ترتیب پاتے رہتے ہیں۔ جس طرح میز کرسیاں ”واقعات“ سے مرکب ہیں اسی طرح انسانی ذہن اور انا بھی ”واقعات“ پر مشتمل ہیں۔ فلسفے کی زبان میں اسے معروض / موضوع کی اکائی کا نام دیں گے۔

بعض اہل علم کے خیال میں ان انکشافات کا ایک اثر فلسفے پر یہ ہوا ہے کہ مادیت پسندی کی عبرت برقرار نہیں رہ سکی۔ الذہن کہتا ہے کہ اہم کے اجزاء کی حرکت آزادانہ ہے۔ ہائرن برگ کے خیال میں انفرادی الیکٹرون کے عمل میں اختیار کا عنصر پایا جاتا ہے لیکن اس سے عالم ظواہر میں قانون سبب و مسبب کا ابطال نہیں ہوتا۔ طبیعیات کا سلسلہ سبب و مسبب برقرار ہے اور عالم طبیعی کے تمام واقعات پر طبیعی قوانین کا تصرف باقی ہے۔ توانائی کی لہروں میں قدر و اختیار پایا جائے تو ابھی جب توانائی مادے کی صورت اختیار کرتی ہے تو یہ مادہ سلسلہ سبب و مسبب کے تصرف میں آجاتا ہے۔

مثالیت پسندی

مادیت پسندوں کے خیال میں مادہ حقیقی ہے اور ذہن اس کی نمود ہے۔ اس کے برعکس مثالیت پسندوں کا دعویٰ ہے کہ ذہن حقیقی ہے اور مادہ اس کا عکس ہے۔ تاریخ فلسفہ میں یہ نزاع قدیم زمانے سے یادگار ہے۔ اس بات کا شروع ہی سے ذہن نشین کر لیا ضروری ہے کہ تاریخی لحاظ سے مادیت کا تعلق ہمیشہ سائنس سے رہا ہے اور مثالیت ہمیشہ مذہب سے وابستہ رہی ہے۔ مائٹس کے باشندوں طالیمیں۔ اناکسی میٹر اور اناکسی مینس کا نقطہ نظر تحقیقی اور علمی تھا کیوں کہ انہوں نے مروجہ مذاہب کے حنبانی خرافات سے قطع نظر کر کے مظاہر کائنات کی براہ راست توجہ و تشریح کرنے کی حسرت کی تھی۔ مثالیت پسندی میں عارف مت۔ دہونیسیس کی ہوجا۔ الہینی اسرار وغیرہ کے باطنیہ عناصر شامل ہو گئے۔ اللاطوں کو مثالیت پسندی کا ہاں کہا جاتا ہے۔ اس کے نظریات میں عقلیت اور عرفان منطق اور باطنیت مروج صورت میں دکھائی دیتے ہیں۔ مورچہ فلسفہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اللاطوں نے لٹھا عورس۔ ہارسی فائیس۔ پیریفلینس اور سقراط کے افکار میں مطابقت پیدا کر کے اپنا نظام فلسفہ مرتب کیا تھا۔ اس لیے مثالیت پسندی کے ان مآخذ کا جائزہ مفید مطلب ثابت ہوگا۔

لٹھا عورس (۵۰۰ - ۴۰۰ ق۔ م) عارف مت کا ایک مصلح تھا۔ اس مت کا آغاز اٹیکا میں ہوا تھا۔ زمانے کے گزرے کے ساتھ اس کی اشاعت اٹالیہ کی جنوبی ریاستوں اور صقلیہ میں ہوئی۔ ابداء میں اس مت کا تعلق شراب اور راگ کے دھوکا دانوینسیس کی ہوجا سے تھا۔ دانوینسیس کے تہوار ہر اس کے پجاری شراب پی کر مہ مست ہو جاتے اور حالت وارفتگی میں ستانہ وار چھوٹے چھوٹے حلوس نکالتے تھے۔ ان میں عورتیں بھی شامل ہوتی تھیں جو نشے کے عالم میں دیوانہ وار رقص کرتی ہوئی چلتی تھیں۔ اس حالت میں جو حایور پجاریوں کے سامنے آ جاتا اس کی ٹکا ہوئی کر کے کچا چبا جاتے تھے۔ Enthusiasm (لغوی معنی 'خدا کا کسی میں حلول کر جانا') اور Ecstasy (لغوی معنی 'ار خود رفتگی') کے الفاظ اس ہوجا سے یادگار ہیں۔ حلوس کے خاتمے پر اجتماعی رقص ہوتا جس کے دوران میں شرم و حجاب کی پابدیاں اٹھا دی جاتی تھیں۔ دانوینسیس کی ہوجا کی رسوم کو تھریس کے ایک شخص عارفیوس نے

مدون کیا۔ اس نم تاریخی شخصیت کے متعلق مشہور تھا کہ وہ ایک باکمال گویا اور صاحب حال صوفی تھا۔ اس کے پیر اس دنیا کو زنداں اور زندگی کو دُکھ سمجھتے تھے۔ اُن کا عقیدہ تھا کہ انسان پیدا ہوتے ہی جہنم چکر میں گرفتار ہو جاتا ہے۔ اس کی تمام برکوششیں اس سے نجات پانے کے لیے وقف ہو جاتی چاہئیں۔ عاریبوس سے ایک نظم بھی منسوب کی جاتی ہے جس میں وہ لکھتا ہے کہ کسی طرح اس سے اپنی زندگی میں زمین دوز عالم عقلی کی سیاحت کی تھی۔ وہ کہتا ہے کہ اسی روح کو بہشت بریں میں پہنچنے میں کئی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ فیثاغورس نے جہاں موت کا عقیدہ عاریبوس سے اخذ کیا تھا۔ روح کی بقا کا تصور الہیاتی اسرار کا بھی مرکز عقیدہ تھا۔ یہ اسرار عوام سے چھپ چھپ کر دیوی دیوتا کی یاد میں منائے جاتے تھے۔ اس مت کے پیروؤں سے رسوم عبادت کو خفیہ رکھنے کا سخت عہد لیا جاتا تھا اس لیے یہ معلوم نہیں جو حکا کہ پجاریوں کا طرز عبادت کیا تھا۔ پلوٹارک بھی اس الجھن کا ایک رکن تھا۔ اس نے کہیں کہیں اشارے کیے ہیں جن سے مفہوم ہوتا ہے کہ خفیہ حصوں میں بنائے روح کے حصول کے لیے چند رسوم ادا کی جاتی تھیں اور اناج کی بال کو اس الجھن کا علامی نشان مانا جاتا تھا۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ جس طرح دانہ زیرِ رسی خاکِ دوبارہ اُگ آتا ہے اسی طرح انسان بھی دفن ہونے کے بعد ایک اور دنیا میں زندہ ہو کر کھڑا ہوگا۔ Orgy (نوعی معنی ہے 'تظہیر' یعنی روح اپنے آپ کو مادے کی تلاش سے کیسے پاک کر سکتی ہے) اور Theory ('پیر جوس تعقی' جس کی حالت میں روح مادے سے پاک ہو کر ہم چکر سے نجات پا جاتی ہے) کے الفاظ الہی اطباء سے ہذاکار ہیں اسی طرح تاسخ ارواح کا تصور ابتدائی صورت میں عاریبوس کے یہاں موجود تھا۔ یہ بلوں پر ولولوں یونانیوں نے مصریوں سے لیا تھا۔ ہر صورت جب فیثاغورس نے عاری مت کی تجدید و اصلاح کا بیڑا اٹھایا تو اُس نے بنائے روح اور تاسخ ارواح کے اساسی عقائد کو من وعن قبول کر لیا۔

فیثاغورس نے عالم شباب میں مصر۔ بابن اور ایران کی سیاحت کی تھی اور وہاں کے اہل علم سے فیض حاصل کیا تھا۔ مصر میں شہشاہ کموجید پچاسی سے آٹھ گریز کر لیا اور اپنے ساتھ نام لے گیا۔ کموجید کی وفات کے بعد رائی بصب ہوئی۔ اور وہ بابل چلا گیا جہاں اُس نے ریاضی اور ہستیا عصر کی کتب کو لوٹ کر اس نے ایک تعلیمی محفل قائم کیا جس کا نظام ساری عہد کی بدلتا رہا۔ فیثاغورس کے مکتب میں تمام محاورہ تئیں اور صد دو شخصوں میں منقسم تھے جنہیں رسمی علوم پڑھائے جاتے تھے انہیں ظاہر کہہ جاتا تھا۔ مسیحی عہد کے گوشہ نشینی میں عرہاں و سبک کی عہد ذی حاتی تھی۔ انہیں عہد نامہ دیا گیا۔ فیثاغورس اور اس کے پیرو حکم چکر اور تاسخ ارواح کے محکمہ عقیدہ رکھتے تھے۔ ایک دن فیثاغورس نے راستہ چلتے ہوئے دیکھا کہ ایک شخص اپنے اتنے بے دردی سے بیٹ رہا ہے اور کتا زور زور سے چیخ رہا ہے۔ وہ عیرس جس کے در

دیا اور کہے لگا "اس کتنے کو نہ مارو۔ اس کی چیخوں میں مجھے ایک مرے ہوئے دوست کی آواز سنی دے رہی ہے۔ فینا غورس کے مسلک میں گوشت اور لوبیا کھانا۔ سفید سرخ دو چھوٹا۔ پوری روٹی کو دانتوں سے کاٹ کر کھانا۔ رات کو چراغ کی روشنی میں آنید دیکھنا۔ حلقی ہوئی آگ کو لوہے سے چھونا مروع بہا۔ فینا غورس کے افکار کی تشریح کرتے ہوئے ہرنٹ لکھتا ہے :

"(فینا غورس کے خیال میں) اس دنیا میں ہم اجنبی ہیں۔ جسم روح کا مزار ہے اس کے باوجود ہمیں خود کشی کر کے اس سے نجات نہیں ہانا چاہئے کیوں کہ ہم غلام ہیں۔ ہمارا آقا خدا ہے جس کے حکم کے بغیر ہمیں اس دنیا سے فرار کی اجازت نہیں ہے۔ اس دنیا میں تین قسم کے آدمی ہیں جسے اولمپک کے کھیلوں میں آنے والے لوگ تین گروہوں میں بٹ جاتے ہیں۔ سب سے پہلا طبقہ وہ ہے جو خرید و فروخت کے لیے آتا ہے ان سے برتر وہ لوگ ہیں جو کھیلوں کے مقابلے میں حصہ لیتے ہیں۔ اعلیٰ ترین طبقہ بعض نمائندگی کی حیثیت رکھتا ہے۔ نفس کو پاک کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ آدمی تحصیل علم میں مصروف رہے اور اپنی زندگی اس مقصد کے لیے وقف کر دے۔ یہی سچا فلسفہ ہے جو جنم چکر سے نجات پا لیتا ہے۔"

لفظ میلوف یا فلسی فینا غورس ہی کا وضع کیا ہوا ہے۔ اس کا لغوی معنی ہے 'دانش دوست'۔ اس کے خیال میں تفکر و تعمق اور وجد و حال کو بروئے کار لا کر جو شخص ہم چکر سے نجات پالیتا ہے وہی فلسفی یا دانش دوست ہے۔ فینا غورس کے ہر روح کو جسم کے زنداں سے رہائی دلانے کے لیے فلسفے کا مطالعہ کیا کرتے تھے۔ انہوں نے ہشت 'موسیقی اور ریاضی میں اجتہادی اضافے کیے۔ یہ علوم فینا غورس کے نظریہ اعداد سے متاثر ہوئے۔ اس نے اصوات کو ہدیسے کے مولوں پر تقسیم کیا۔ وہ اعداد کو اصل حقائق ماننا تھا اور موسیقی کی آوازوں کی ترکیب میں وہی حس اور تناسب تلاش کرتا تھا جو اعداد میں پایا جاتا ہے۔ اس نے عدد کو مستقل بالذات اکٹی مانا اور اسے تمام وجود کا اصل اصول قرار دیا۔ وہ کہا کرتا تھا کہ اعداد کے بغیر کائنات میں یکسانیت، تناسب یا توافق برقرار نہیں رہ سکتا۔ کائنات کی اسی آفاق یکسانیت اور تناسب کے باعث اس نے اسے Cosmos کا نام دیا ہے۔ وہ کہا تھا کہ اعداد ہی پر شے کی اساس ہیں اور مد 'سیاہ کا حوبر ہے۔ وہ مد و طاق اور جب کے اعداد میں موجود ہے۔ ان مضادات کے توفیق سے ہر صفت (ریچر) معرض وجود میں آتی ہے۔ مادی دنیا کے علاوہ وہ غیر مادی عالم پر بھی اس اصول کا اطلاقی کرتا تھا۔ اس کا دعویٰ تھا کہ 'عجب' 'موسی' 'سہ' 'عبر' 'عجب' وغیرہ بھی اعداد کے توفیق سے صورت پذیر ہوئے ہیں۔ سب کے سب میں 'نہ' 'سہ' 'عبر' اور 'دو' کی موصح کرتا ہے۔ 'نہ' کا ہدیسہ

مکمل واکمل ہے۔ طاق اعداد جفت اعداد سے زیادہ سعد ہوئے ہیں۔ فیثا غورس کے پیرو عالمی توافق اور موسیقی کے صوتی توافق کو واحد الاصل ماننے بھیے۔ ہزارے زمانے میں ائن سٹائن نے موسیقی کے توافق پر غور کرتے ہوئے کائنات کے توافق کا راز دریافت کیا تھا۔ اور گویا فیثا غورس کے نظریے کی تصدیق کی تھی۔ لینا غورسیوں ہی نے سب سے پہلے زمین کو ایک سیارہ قرار دیا تھا۔ ارسطو نے اس خیال کی سخت مخالفت کی لیکن حیت بالآخر فیثا غورسیوں کی ہوئی۔ کوپر نیکس آبی کا مہیون متہ تھا۔

فیثا غورس کے اجتہاد فکر نے ریاضی کو خاص طور سے متاثر کیا Mathematics کی اصطلاح اسی کی وضع کی ہوئی ہے۔ اس کے ریاضیاتی طرز فکر کا سب سے بڑا اثر الاطون اور اس کے واسطے سے بعد کے مثالیہ ہستوں اور غلبہ ہستوں پر ہوا۔ الہیات اور نظریہ علم کو ریاضیاتی اسالیب کے رنگ میں مرتب کرے کی کوشش کا آغاز ہوا اور فلسفہ شروع ہی سے ریاضیات کے ساتھ وابستہ ہو گیا۔ ہزارے زمانے میں برٹرنڈ رسل نے وائٹ ہیڈ کے ساتھ مل کر مطلق کو از سرنو ریاضیات کی بنیادوں پر مبنی کرے کی کوشش کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عہد فیثا غورس میں ریاضیات کی اساس پر فرض کر لیا گیا کہ فکر 'حس' سے برتر ہے حساب پر لحاظ تعریف برتر ہوئی ہیں اور اب ہر ریاضیاتی اصولوں کی کارفرمائی ممکن نہیں ہے اس لیے یہ سمجھا گیا کہ حسیات فکر سے فرو تر ہیں اور انہیں حقارت کی نگاہ سے دیکھا جائے چاہے ایسے اصول فکر وضع کیے گئے جو ریاضی کے اصولوں کے مماثل اور قریب ترس تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مابعدالطبیعیات اور نظریہ علم میں کئی غلطیاں سراپ کر گئیں۔ اس نوع کا فلسفہ فیثا غورس سے شروع ہوا تھا۔ برٹرنڈ رسل کہتے ہیں کہ ریاضیات سب سے بڑا ساحہ ہے اس عہدے کا کہ کائنات میں کچھ ازلی وابدی صداقیں موجود ہیں یا کوئی عالم ایسا بھی ہے جو حسیات سے ماوراء اور برتر ہے۔ اس نے فکر کا قدرتی نتیجہ یہ نکالا کہ صرف عقلی استدلال ہی سے ازلی وابدی صداقتوں کو یہ عالم کو سمجھا جا سکتا ہے۔ لہذا فکر جس سے افضل ہے اور معقولات محسوسات بہ نسبت زیادہ حقیقی ہیں۔ اسی بنا پر فیثا غورس نے دعویٰ کیا تھا کہ ابدی صداقیں ہیں ازلی وابدی ہیں اور زمان و مکان سے ماوراء ہیں۔ بعد میں فلاطون نے یہ عقائد کو امثال (Ideas) یا forms کے نام دے اور کہا کہ امثال حقیقی اس لاسر میں ازلی وابدی ہیں جب کہ محسوسات گریہا اور مابعد ہیں۔ افلاطون کا یہ نظریہ بھی لین غورس سے محدود ہے کہ عالم ازلی وابدی مدون عقلی استدلالی ہی پر مستکشف ہوتا ہے اس تک محسوسات کی رسائی میں ہو سکتی۔ یہ تصور فلاطون سے آئے ہیں۔ لیکن تک تمام مثالیہ ہستی کا سنگ حیات ہے۔ برٹرنڈ رسل کے 'عاطف میں' "فیثا غورس نے ریاضی کو بھی رقی دی۔ ریاضی سے برتر حس کی صدا۔

دکھی گئی کہ فکر حواس سے برتر ہے اور وجدان مشاہدے سے افضل ہے۔ اسی لیے فلسفے میں بھی اکسلیت کے حصول کی کوشش کی گئی اور یہ کوشش مابعد الطبیعیات اور نظریہ 'علم پر بھی اثر انداز ہوئی۔ ریاضی ہی مابعد ہے ازلی و ابدی حقائق میں عقیدہ رکھے گا یا ایسے عالم کو مانے گا جو حواس سے برتر ہو۔ یہ خیال بھی ریاضی ہی سے لیا گیا ہے کہ فکر حواس سے برتر ہے اور معقولات محسوسات سے زیادہ حقیقی ہیں۔ 'باسبہ' کا نظریہ 'زمان ریاضی ہی سے دعویٰ پذیر ہوا۔ تیرہ عقاید ریاضی سے ماحوذ ہیں کہ اعداد حقیقی ہیں اور زمان سے ماوراء ہیں یا افلاطون کے امتثال عدم مادی سے ماوراء ہیں۔ شیب پسند فیثا غورس کے سامنے ہی سے ریاضیات کے زیر اثر رہے ہیں۔ افلاطون نے خدا کو ماہر ہندسہ کہا ہے اور جمہور جرأت سے عالم ریاضیات سمجھتا ہے۔ ریاضیات اور الہیات کا اسراج جو فیثا غورس سے شروع ہوا تھا یونان کے مذہبی فلسفے - ارسطو و سقراط کے فلسفے و برہمن دور میں کاٹ نکال کے افکار میں نمود کر گیا۔ افلاطون، 'اگلا ن ولی'، 'طاسی اگلا ناس'، 'دیکارٹ'، 'سپینوزا'، 'لائب نٹس' کے نظریات میں شیب اور عقل جس طرح مروج ہوئے ہیں وہ عاریت کی حد میں روایہ ہے کیونکہ جس شے کو افلاطونیت کہا جاتا ہے اس کا تحریر کیا جائے تو وہ اصلاً فیثا غورس ہی نکلے گی۔ یہ خیال کہ کوئی عالم حقیقی بھی ہے جسے صرف عقل پا سکتی ہے اور جو حواس کی دسترس سے بالاتر ہے فیثا غورس ہی سے لیا گیا ہے۔ فیثا غورس نہ جوتا تو عیسائی حساب عیسیٰ کو 'کلمہ' نہ کہتے اور متکلمین نہ خدا کی ہستی کا ثبوت تلاش کرے نہ حیات بعد موت کے اثبات کی کوشش میں سرگردن ہوتے۔"

افلاطون کے پیش روؤں میں ہارمیٹائیس الیاطی ایک بلند پایہ فلسفی ہو کر رہا ہے۔ اس کا وطن ایلیا کی ایک چھوٹی سی ریاست تھی جو اطالیہ کے مغربی ساحل پر واقع تھی۔ اسی نسبت سے اس کے فلسفے کو الیاطی کا نام دیا گیا ہے۔ طالیس کے بعد کے فلاسفہ کو یہ خیال مسلسل پریشان کرتا رہا کہ اس عالم کثرت و ظاہر کے پس پردہ بقیہ کوئی مستقل بالذات اصول کار فرما ہے۔ اس اساسی اصول کی ماہیت پر اختلاف رہے تھا۔ الیاطی فلاسفہ نے اصول واحد کو 'وجود' کا نام دیا۔ ہارمیٹائیس ابتداء میں فیثا غورس کا پیرو تھا۔ اول عمر میں اس نے اپنا مستقل فلسفہ شے کیا اور کہا کہ وجود ہی فعلی حقیقت ہے۔ حواس کا عالم فریب نظر ہے محض ظاہر پر مشتمل ہے۔ وجود عدم سے پیدا ہو ہی نہیں سکتا اس لیے وجود کے برا کچھ نہیں ہے۔ وجود محض ہے۔ ہارمیٹائیس سب سے چلے عمل اور اس میں میر لونا ہے اور کہا ہے کہ حواس کا عالم صواب کلام ہے غیر حقیقی ہے باطن ہے۔ حقیقی وجود تو ہم صرف عقل استدلال سے ہی جاب سکتے ہیں۔ ہمارے حواس فریب نظر کا باعث ہوتے ہیں۔ وہ صرف عقل میں ہے۔ عقل استدلال میں ہے۔ جی

نظریہ بعد میں مثالیت کا خیال غائب بن گیا کہ ”حداثت عقلی استدلال میں ہے حواس میں ہیں۔“ مادیت پسندی کا اصل اصول یہ ہے کہ حواس کا عالم ہی حقیقی عالم ہے۔ مثالیت کی رو سے حواس کا عالم صرف ظواہر کا عالم ہے۔ ہارمی ٹائیس کثرت فی کماتس اور حرکت کے ساتھ زمان و مکان کے حلا کو بھی حواس کا قریب ماننا ہے اور کہتا ہے کہ جو ہے وہ ٹھوس ہے۔ اس لیے شمس کے غیب میں ہارمی ٹائیس مادیت پسند ہے۔ ہارمی ٹائیس کا قول ہے ”ایک مادہ ہے جو بھلا ہوا ہے اور کرے کی شکل ہے۔“ فریک بھلی کہتا ہے کہ ہارمی ٹائیس وحدت وجود کا قائل ہے کیونکہ وہ کہتا ہے کہ کائنات خدا ہے اور یہ خدا حاضر روح نہیں ہے بلکہ زندہ طرے کا دوسرا نام ہے۔ دوسرے یونانی فلاسفہ کی طرح وہ فطرت (بیچر) کو زندہ سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ فکر اور وجود ایک ہی ہیں۔ جس پر فکر نہ کیا جاسکے وہ موجود نہیں ہو سکتا اور جو موجود نہ ہو اس پر فکر نہیں کیا جاسکتا۔ دوسرے الفاظ میں فکر اور وجود واحد الاصل ہیں۔ حقیقت باسور ہے اور ذہن کی مالک ہے۔ اس لیے اسی فکر اور وجود ایک ہیں۔ حقیقت میں تغیر ناممکن ہے۔ تغیر کا احساس ہمیں حواس سے ہوتا ہے اس لیے تغیر قریب نگاہ ہے۔ ہارمی ٹائیس عقل استدلالی پر محکم عملہ رکھتا ہے اور کہتا ہے کہ جو کچھ بھی فکر کے متضاد ہو وہ حقیقی نہیں ہو سکتا۔

زینو الیاطی نے ہارمی ٹائیس کی ناہید کرنے ہوئے مکان اور زمان سے متعلق حن خیالات کا اظہار کیا انہیں فلسفے میں بڑی اہمیت حاصل ہو گئی۔ تغیر اور حرکت کے خلاف اس کی مشہور دلیل یہ ہے کہ پرواز کے وقت ایک تیر ایک ہی وقت میں دو جگہوں پر موجود نہیں ہو سکتا اس لیے وہ ایک خاص لمحے میں ایک ہی جگہ ہوگا نہ کہ دو جگہوں میں۔ اس لیے آڑاں کے ہر لمحے میں کہیں نہ کہیں ساکن ہوگا۔ اس لیے شروع سے آخر تک ساکن ہوگا لہذا حرکت ناممکن ہے۔ یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ کثرت اور حرکت نہ صرف غیر حقیقی ہیں بلکہ ناممکن بھی ہیں کیونکہ ان کے انصرون میں تضاد پایا جاتا ہے۔ ارسطو نے زینو کو جدلیات کا باب کہا ہے۔ جدلیات میں جو غلط ہو اس کی تردید خود اس سے کرائی جاتی ہے۔ تیر کی مثال سے زینو نے ان تضادات کی طرف توجہ دلانی ہے جو زمان مکان سے متعلق ہمارے ذہن میں ہیں اور اس نتیجے پر پہنچا کہ حرکت غیر حقیقی ہے۔ اس لیے جیسا کہ ہارمی ٹائیس نے کہا ہے ”صرف وجود ہے“ جس میں کوئی کثرت نہیں اور جو تمام حرکت اور تغیر سے متبرا ہے۔ متاخریں میں کاسٹ نے یہ ثابت کرے کی کوشش کی ہے کہ ہمارے زمان و مکان کے تصورات میں تضادات عمی ہیں لہذا زمان و مکان حقیقی نہیں ہیں محض ظواہر ہیں اور زمان و مکان کا حقیقی نفس الامری سے کوئی واسطہ نہیں ہے۔ ہمارے ذہن نے اسی محدود زمانی کے باعث زمان و مکان کا تصور کھڑا کر دیا ہے۔ ہیکل نے بھی زینو کی جدلیات سے کام لیا ہے۔

الطائی فلسفہ چلی اُحدیت ہے یعنی اس نے کائنات کی تشریح ایک ہی اصل اصول سے کرے کی کوشش کی ہے۔ بعد میں سینوزا اور ابن عربی کے افکار میں بھی اُحدیت نمودار ہوئی تھی۔ اُحدیت اصولاً ثنویت کے افکار کی سی کرتی ہے اُحدیت پسند۔ (۱) خدا کے شخصی تصور۔ (۲) روح کی بقا (۳) قدر و اختیار کے مکر ہونے ہیں۔

پارسی ناندیس اور زینو کی اولیات درج ذیل ہیں :

- (۱) وہ مابعد الطبیعیات اور جدلیات کے بانی ہیں۔ انسانی فطرت کے دو پہلو ہیں ایک آسے تصوّف کی طرف لئے جاتا ہے اور دوسرا سائنس کی طرف۔ ان کے اتحاد یا کشمکش سے فکر و تدبیر کو پروئے کار لا کر کائنات کو ایک 'کل' کی صورت میں تصور کیا گیا ہے اور اسے 'حقیقت مطلق' کہا گیا ہے۔ مابعد الطبیعیات اسی حقیقت مطلق کی جستجو کا نام ہے۔
- (۲) انہوں نے حس اور عقل۔ بحیر مرئی حقیقی اور مرئی شہرِ حقیقی۔ ظاہر اور باطن میں تفریق کر کے مثالیت پسندی کا اصل اصول قائم کیا۔
- (۳) پارسی ناندیس مطلق یا جدلیات کو مابعد الطبیعیات کی کلید سمجھتا تھا۔ بعد کے مثالیت پسندوں اور عقلیت پرستوں نے بھی روش اختیار کی۔
- (۴) ارسطو نے زینو کی جدلیات ہی کو نئے سرے سے مرتب کر کے مطلق قیاس کی بنیاد رکھی تھی۔

(۵) الیاطیوں کا 'ایک' کا تصور افلاطون کے 'حس مطلق' روایتیں کی 'عقل آفاقی' اور نواشرافیوں کے 'اُحد' کی صورت میں نمودار ہوتا رہا۔

(۶) 'تمام اشیاء کے اصل ایک ہونے کا انکشاف کر کے پارسی ناندیس نے مذہب و تصوّف کو وحدت وجود اور فلسفے کو اُحدیت کے تصورات دیے۔ یہ نظریہ آسے سے یادگار ہے کہ کائنات ایک 'کل' ہے اور کثرت نگاہ کا اریب ہے۔ (۷) رمان غیر حقیقی ہے۔ تغیر و حرکت کے انکار سے زمان حقیقی نہیں رہ سکتا۔ اگر کائنات ایک 'کل' ہے اور ہر کہیں حقیقت واحد ہی کا جلوہ ہے تو ماضی، حال اور مستقبل کی تفریق فریب نظر ہوتی۔ یہ تصور بعد میں سینوزا، ہیگل اور وجودیوں نے زیادہ شرح و بسط سے پیش کیا تھا۔

(۸) مکئیے کا اسلوب زینو کی ایجاد ہے۔ بعد میں افلاطون نے اسے اختیار کیا تھا۔

افلاطون کا استاد سقراط ۴۷۰ ق۔ م میں ایتھنز میں پیدا ہوا۔ اس کا بدن گہا سوا لیکن بے ٹول تھا۔ چہرے کے شوش ناتراشیدہ بعد سے تھے۔ ناک چمکی ہوئی گردن کندھوں میں ٹھسی ہوئی، ننگے پاؤں موٹا جھوٹا پننے ایتھر کے کوچہ و بازار سے چکر لگایا کرتا تھا۔ اس کا پیشہ سنگ تراشی تھا لیکن اس نے کبھی کبھہ کر کے جہی دیا، فکر معاش سے آزاد قلندر مشی آدمی تھا۔ بھوں کی پرورش اور کمالیت

کوٹاہی کے باعث اس کی بیوی پر وقت آتے جلی کٹی ستایا کرنی۔ ایک روایت یہ ہے کہ اس نے شہر بھر کی سب سے تند خو اور زبان دراز عورت تلاش کر کے اس سے نکاح کیا تھا جس سے اس کا مقصد یہ تھا کہ اس کے طعنے مسے سے سن کر اپنے صبر و حوصلہ کو تقویت دیا رہے۔ آغاز شباب میں ورزش کا شوقین تھا۔ وہ غیر معمولی حسابی فوٹ کا سالک تھا اور اسی اعصاب رکھتا تھا۔ اس کی شجاعت مسلم تھی۔ ایک دفعہ میدان جنگ میں اس نے نہایت ہامردی اور جفاکشی کا ثبوت دیا تھا اور اسی جان جو کہم میں ڈال کر اپنے دوست الٹی ہانڈیس کی جان بچائی تھی۔ وہ شراب خوری کا عادی نہیں تھا۔ لیکن جب احباب کی محال میں پیالہ تھام لیا تو بڑے بڑے پینے والے اس کی ہلا نوشی کے قائل ہو جاتے تھے۔ اس کے باوجود کبھی کسی شخص سے اسے چمکنے ہوئے نہیں دیکھا اپنے آپ پر آئے ہوا قابو تھا۔ وہ ہر وقت غور و فکر میں کھوپا رہتا اور سوچتا رہتا کہ صداقت کیا ہے؟ شر کیا ہے؟ عدل کسے کہتے ہیں؟ وہ صبح سویرے اپنے ہنر کے عمدگی دہوار کے سامنے میر با مندی کے کسی کوٹے میں کھڑا کسی نہ کسی سے باتیں کرتا ہوا دکھائی دیتا تھا۔ جب کبھی کوئی شخص اس سے کوئی سوال ہوچہ نہتھا تو سرفراہ بحث کا عنوان پیدا کر لیتا اور پھر تا بڑ توڑ سوالوں سے مخاطب کے فکری معالظوں اور انجھوں کا پردہ چاک کر دیتا تھا۔ وہ آئے یہ احساس دلانے کی کوشش کرتا کہ اس کے خیالات میں زویدگی پائی جاتی ہے۔ اواخر عمر میں اس نے انتہیز کے نوجوانوں کی تعلیم و تربیت کا کام اپنے ذمے لے لیا تھا مگر اس نے باقاعدگی سے کبھی درس نہیں دیا۔ وہ باتوں باتوں میں انہیں اہم سیاسی، عمرانی یا اخلاقی مسائل کی طرف توجہ دلانا پسند کیا۔ آئے یہ معلوم کر کے سخت حیرت ہوتی تھی کہ جت ہی کتب انحصار ایسی زندگی کے مفید، معاشرے کے مفیدوں یا اخلاقی قدروں سے متعلق سوچ بچار کرتے ہیں۔ وہ نہایت مسکین المراج تھا اور اکثر کہا کرتا تھا ”مجھے تو صرف اس معلوم ہے کہ مجھے کچھ بھی معلوم نہیں ہے۔“ وہ احتساب نفس اور شعور ذات کو ضروری سمجھتا تھا۔ اس کا قول ہے:

”جو شخص اپنی زندگی کا جائزہ نہیں لیتا اور اپنے نفس کا احتساب نہیں کرتا وہ زندہ رہنے کے لائق نہیں ہے۔“

انتہیز کے نوجوان سرفراہ کے شبدانی تھے اور اس سے کسب فیض کے سے اس کے ساتھ ساتھ رہتے تھے۔ ان میں آسراء اور رؤساء کے تینے ہی شامل تھے جن سے ”دلاطون“ الٹی ہانڈیس اور ارشانی اس نامور یونے۔ ہوناب مدد میں اس وقت برسی کے باقاعدہ ایک معاشری ادارے کی صورت احساہ شرفی تھی ورنہ کچھ لہلا وچہروں سے اظہار عشق کرتے تھے۔ مزاج اولادوں سے اس بات کا ثبوت مدعا سے۔ سرفراہ بھی بعض نوجوانوں کی محبت کا دم بھرنا بیٹا اور وہ اس پر صبر چھڑا تھے یہی ایک مکالمے عور حاس میں سرفراہ کہتا ہے:

”اگتوں؟ مجھے الٹی ہانڈیس سے عجائبا۔ میری محبت سے اسے دو۔ دو۔ دو۔“

ہے۔ جب سے میں نے آئے دل دیا ہے مجھے کسی دوسرے حسی سے بات کرنے کا حق نہیں رہا حتیٰ کہ میں کسی کی طرف ایک نگاہ دیکھوں تو بھی وہ حسد سے جل بہن کر کیاب ہو جاتا ہے اور نہ صرف زبان سے برا بھلا کہتا ہے بلکہ مجھ پر ہاتھ چلائے سے بھی باز نہیں آتا۔ اس وقت مجھے اندیشہ ہے کہ وہ مجھے اہدا پہنچائے گا۔ اگر مجھے مارنے کی کوشش کرے تو مجھے اس کے ہاتھ سے چھڑا لینا میں اس کے جوشِ حوں سے سخت خائف ہوں۔“

انی باندیس نے کہا ”تمہارے اور میرے درمیان کبھی صلح نہیں ہوگی لیکن اس وقت میں تمہیں سزا نہیں دوں گا۔۔۔ سقراط نے میرے ساتھ ہی نہیں گلائنکون کے بیٹے شارمیس۔ داکلرز کے بیٹے بوتھی ریس اور کئی دوسروں کے ساتھ اسلوکی کی ہے۔ شروع شروع میں یہ شخص محبت کا دم بھرتا ہے بعد میں خود محبوب بن بیٹھتا ہے۔“

افلاطون اور زیومون دونوں کی روایات سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ سقراط کے اس نوع کے معاشقے ہوا و ہوس سے پاک تھے۔ ایتھنز کے ارباب اختیار کو سقراط کا نوجوانوں سے ربطِ ضبط ایک آنکھ نہیں بھاتا تھا اور عام طور سے اس پر یہ الزام لگایا جاتا تھا کہ وہ نوجوانوں کے اخلاق خراب کر رہا ہے۔ مریدِ بران سقراط بت پرستی کا محال تھا اور روایتی رسومِ عبادت ادا کرنے سے گریز کرتا تھا۔ وہ ایک خدا کو مانتا تھا۔ اس ہا پر لوگ آئے نعت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ سقراط کا دھوکہ یہ تھا کہ ایک خفیہ باطنی آواز آئے ہرے کسوں سے سع کرتی ہے اور ہدایت دیتی ہے۔ یاد رہے کہ اس دور کے حکام آراء اور رویہ کو ناپسند کرتے تھے۔ سقراط کی صحبت میں آراء کے بیٹے بیٹھنے آتے جس سے حکام وقت کو حشہ لاحق رہتا تھا کہ یہ لوگ دل بیٹھ کر عوامی حکومت کے خلاف سازشیں کیا کرتے ہیں۔ اسی وجہ کی بنا پر سقراط پر مقدمہ قائم کیا گیا۔ مقدمے کے دوران سقراط نے تمام الزامات کی مدلل اور پر زور تردید کی لیکن منصف صاحبان آئے اسے راستے سے ہٹانے کا فیصلہ کر چکے تھے۔ جب سقراط کو اس بات کا یقین ہو گیا کہ آئے موت کی سزا دی جائے گی تو اس نے انہیں مخاطب کر کے کہا:

”میں تمہیں صاف صاف بتا دوں کہ اگر تم میرے جیسے شخص کو جان سے مار دو گے تو تم مجھے اتنا ضرر نہیں پہنچا سکو گے جتنا کہ اپنے آپ کو پہنچاؤ گے۔“

سقراط ایسے آپ کو بڑے مکھی کہا کرتا تھا۔ وہ کہتا تھا کہ ہر معاشرے میں ایک بڑے مکھی کا ہونا ضروری ہے جو لوگوں کو سبک دلا کر انہیں غور و فکر پر مجبور کرتی رہے۔ اور آج بھی حامیوں اور آکوپاہیوں کا احساسِ دلاق رہے۔ اس نے اپنے دشمنوں سے کہا کہ کسی شخص کو اختلاف آئے بائند کرنے کے حرم

ہیں قتل اور دہنیے سے کوئی سیاسی یا معاشرتی عقیدہ حل نہیں کیا جا سکتا۔ ان عقیدوں کے سلجھانے کا ایک ہی طریقہ ہے اور وہ یہ ہے کہ مکالمہ وقت خود اپنی اصلاح کریں۔ اس کے الفاظ ہیں :

”اگر تم سمجھتے ہو کہ دوسروں کو قتل کر کے تم انہیں اس بات سے باز رکھ سکو گے کہ وہ تمہیں تمہاری برائی پر ملامت کریں تو یہ تمہاری بھول ہے۔ فراو کا یہ راستہ عزت کا راستہ نہیں ہے نہ ایسا کرنا ممکن ہے۔ سب سے آسان اور سہل طریقہ یہ ہے کہ دوسروں پر جبر و تشدد کرے کی بجائے تم لوگ خود اپنے آپ کی اصلاح کرو۔“

لیکن مصنف صاحبان تو آئے حار راہ سمجھتے تھے چنانچہ آئے موت کی سزا سنائی گئی۔ اس زمانے میں انہیں ہی میں یہ دستور تھا کہ مجرم کے عزیز داروغہ زندان کو کچھ دے دلا کر مجرم کو ملک سے باہر بھگا لے جاتے تھے۔ سقراط کے شاگردوں نے بھی اس کی کوشش کی لیکن سقراط نے بھاگ جانے سے صاف انکار کر دیا اور کہا میں ستر برس کا بڑھا ہوں موت مجھے خوف و دم نہیں کر سکتی اور موت کوئی ایسی شے بھی نہیں کہ اس سے دور بھاگنے کی کوشش کی جائے۔ سقراط حیات بعد موت کا قائل تھا۔ آئے اس بات کا یقین تھا کہ مرے کے بعد اس کی روح ایسے عالم میں جائے گی جہاں اس کے لیے ازل مسرت کا سماں موجود ہے۔ موت کا دن آیا تو سب سے پہلے سقراط نے بیوی بچوں کو وخصت کیا کہ آں کی گربہ زاری اس کے آخری لمحات کو تلخ نہ کر دے۔ پھر داروغہ سے زہر کا پیالہ لائے کو کہا۔ سقراط کے شاگرد غم و الم سے بڑھال اس کے گرد رنگوں پیشے تھے۔ سقراط نے داروغہ سے پوچھا ”موت کو سہل کیسے پہا ہا سکتا ہے۔“ اس نے جواب دیا آپ زہر پی کر ٹہلنا شروع کر دیں۔ جب ٹانگیں شل ہو جائیں تو لیٹ جائیے۔ زہر کا اثر ٹانگوں سے دل و جگر میں آکر جانے کا اور موت واقع ہو جائے گی۔ چنانچہ سقراط نے پیالہ اضمہان سے زہر کا پیالہ ہونٹوں سے لگایا اور غناعت پی گیا۔ اس پر اس کے شاگرد بے اختیار روئے لگے۔ چاروں طرف سے کئی کھٹی مسکیتوں کی آوازیں آئے لگیں۔ سقراط نے ادھر ادھر ٹہلنا شروع کر دیا۔ جب ٹانگیں بے کمر ہو گئیں تو وہ لیٹ گیا اور کہا ”ٹوک ضبط اور حوصلے سے کام لو۔ میں نے غورتوں اور بچوں کو اس لیے بتا دیا تھا کہ وہ رونا پشما شروع کر دیں گے۔ آخر اس نے محسوس کیا کہ زہر رگ و پے میں آکر گیا ہے۔ اس نے ہایت سکوں سے کریٹو سے کہا ”اسکے پس سے میں نے ایک مرغا ادھار لیا تھا۔ یہ قرض چکا دیا اور دیکھو یہ مرغا سب سے اس کے آخری الفاظ تھے۔ اس کے ساتھ ہی موت راحت کی سدا سن کر اس کی ہلکوں پر اتر آئی۔

سقراط کا انداز نظر عملی و افادی ہے۔ اس نے کوئی مستقل عہد فلسفہ نہیں کیا بلکہ لوگوں کو نیکی اور صداقت کی نظیر کی۔ اسے صحیح فکر کی دعوت دی تاکہ وہ صحیح عمل کر سکیں۔ وہ مابعد الطبیعیاتی خیال آرائیوں کو بے مصرف

سمجھتا تھا۔ اس نے کائنات کی کتنے پر مٹ کرنے کی بجائے اسان کو عقل و حور کی رہائی میں صحیح طریقے سے زندگی گزارنے کی ترغیب دی۔ سقراط کا فلسفہ تنقیدی ہے کہ اس میں اصول علم کی تحقیق کی گئی ہے، عقلیاتی ہے کہ اس میں جستجوئے اس کے لیے عقل استدلال سے کام لیا گیا ہے۔ مثالباتی ہے کہ حقیقت کی توضیح میں یہ اسای نو سب سے بڑا عامل مانا ہے۔ ثوی ہے کہ اس میں عقل کے مقابلے میں مادے دو فروتر مقام دیا گیا ہے۔

سقراط کی داب سے فلسفے کی تین تحریکیں شروع ہوئیں جو بعض مسائل میں ایک دوسری کی متضاد ہیں۔ کالیت، لدیت اور مثالیت۔ اس کا ایک شاگرد انطی تھیسر کالیت کا بانی ہے وہ سقراط کی فلسفہ مشرقی سے متاثر ہوا۔ کلبی استعنا کو دانش و حور کی علامت سمجھتے تھے اور دیوی مال و متاع کو طاقت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ انطی تھیسر کا شاگرد دیو حانس کلبی ایسے پاس سوائے ہائی ہیسے کے پھالے کے کہہ نہیں رکھا تھا۔ ایک دن اس نے ایک دیہاتی لڑکے کو اوک سے ہائی ہیسے دیکھا ہر اپنا ہمالہ بھی پھینک دیا۔ انطی تھیسر کا قول ہے ”میں اسلاک کو اس لیے ناہد کرتا ہوں کہ اس کا علوک نہ بن جاؤں“ وہ ہمیشہ ہونے پر اے کپڑے پہنا تھا ایک دن اسی ہمت کسان میں سقراط کے پاس گیا۔ سقراط نے سکرا کر کہ ”مہارے لباس کی دھجیوں میں سے مجھے صاف طور پر تمہاری خود بخائی کی چھلک دکھائی دیتی ہے۔ روائین انہی کلبیوں کے جانشین تھے۔

سقراط کے ایک شاگرد ارسطائی ہس نے لدیت کے مکتب فکر کی بنیاد رکھی جس بعد میں ایکورس نے اپنا لیا۔ وہ ان لوگوں سے نفرت کرتا تھا جو حصول زر و مال کو زندگی کا مقصد واحد قرار دیتے ہیں۔ ایک دن ایک امیر سمیس نے اسے اپنا محل دکھانے کے لیے مدعو کیا۔ سنگ مرمر کے محل میں پھرتے پھرتے مائ ارسطائی ہس نے سمیس کے سہ پر تھوک دیا۔ سمیس نے شکایت کی تو کہا ”سنگ مرمر کے محل میں تمہارے چہرے سے زیادہ اور کوئی موزوں جگہ دکھائی نہیں دی جہاں میں تھوک سکتا۔“ ایک دن ایک دوست نے ارسطائی ہس کو ملامت کرتے ہوئے کہا ”نم۔ اپنے گھر میں کسی کیوں ڈال رکھی ہے۔ ارسطائی ہس نے جواب دیا ”مجھے ایسے مکان میں رہائش رکھیے یا ایسے جہاں میں سفر کرنے میں کیا تنگ و غار محسوس ہو سکتا ہے جس میں اور لوگ بھی رہ چکے ہیں یا سفر کر چکے ہیں۔“ ایک دن وہی کسی ارسطائی ہس سے کہے لگ میں تمہارے مجھے کی ماں بننے والی ہوں۔ جواب دہ ”ہم ہا سکتا کہ تو میرے ہی مجھے کی ماں بننے والی ہے اتنا ہی مشکل ہے جتنا کہ کسی حاردار چھاڑی میں گر پڑنے کے بعد یہ بنا سکتا کہ کس کانٹے سے بدن پر حرار آئی ہے۔“

اہل نظر کا اس بارے میں اختلاف رہا ہے کہ مثالیت پسندی کا ہی سقراط کو سمجھا جائے یا افلاطون کو سقراط نے ایسی کوئی تصدیق نہیں چھوڑی۔ اس کے مندر افلاطون یا ریوفون کے حیا ملتے ہیں۔ بعض اہل رائے کہتے ہیں کہ افلاطون نے

اپنے اساتذہ کے خیالات کو اپنے خیالاتوں میں جوں کا توں قلم بند کیا ہے۔ دو روں کا خیال ہے کہ افلاطون خود حودت فکر کی دولت سے مالا مال تھا۔ اس نے سقراط سے بے شک استفادہ کیا لیکن اس کا نظام فلسفہ خود اس کا اپنا مرتب کیا ہوا ہے۔ بہر حال مکالمات میں سقراط کے حوالے طریبات دکھائی دیتے ہیں وہ ادات خود بڑے اچھے ہیں۔ جس زمانے میں سقراط نے پویش سنیلا ایتھینز میں - سوفسطائیوں (ہوئی معنی (عامل و دانا) کے طریبات کی اشاعت ہو رہی تھی یاد رہے کہ اس دور سے پہلے کے یونانی فلاسفہ کا نقطہ نظر عالمی و افانی تھا۔ "اس" "ہرینائیس" "دندہ قرہطیس" "ہارمی" "ندیس" "انا کساغورس وغیرہ نے کائنات کی گند کو سمجھنے کی کوشش کی تھی۔ ہم مادیت پسندی کے صحن میں دیکھ چکے ہیں کہ فلسفہ یونانی جوہر کائنات کے محسوس سے شروع ہوا تھا۔ ابتداء میں سب سے اہم یہ سوال درپیش تھا کہ "نیچر کیا ہے؟" اور اس کے ساتھ ہی سوال یہ تھا کہ "انسان کیا ہے؟" سوفسطائیوں نے کہا کہ کائنات کو سمجھنے کی انسانی کوشش بے اثر اور معجزہ خیر ہے فلسفے کا اصل مقصد یہ ہے کہ انسان کو سمجھنے کی کوشش کی جائے۔ چنانچہ انہوں نے اس سوال کو اہمیت دی کہ "انسان کیا ہے؟" اور یہ سوال علمی اور ثانوی حسب اختیار کر گیا کہ "نیچر کیا ہے؟" ان کا خیال یہ تھا کہ انسان کو نیچر کے حوالے سے سمجھنے کی بجائے نیچر کو انسان کے حوالے سے سمجھا جائے۔ چنانچہ جب سوفسطائیوں نے انسان کو فلسفیانہ تفکر و محسوس کا مرکز و محور بنایا تو کائنات کی بجائے ذہن انسانی اور عمل انسانی اور فکر کا اصل موضوع قرار پایا اور ایسے عنوان کی ترتیب و تدوین عمل میں آئی جس کا تعلق حاضری انسان سے تھا۔ سوفسطائیوں نے کونیات اور انہیات کی بجائے منطق، سیاسیات، بلاغت، خطبات، طبیعیات، لغات اور شاعری کی تدریس شروع کی۔ اس طرح نئے نقطہ نظر کے مطابق معروض کے بجائے موضوع کو زیادہ اہمیت حاصل ہو گئی۔ ہرون غورس سوفسطائی کا قول ہے۔ "ہاں ہی پر شے کا تصور ہے۔" یعنی جو میرے نزدیک حقیقت ہے وہی اصل صداقت ہے جسے میں نیکی سمجھتا ہوں وہی اصل ہیک ہے۔ اسی مرحلے پر دنیائے فلسفہ میں موضوعیت اور فردیت نے بار پایا۔ غورحباس سوفسطائی کہتا تھا کہ معروضی علم کا کوئی وجود نہیں ہے نہ اخلاق میں کوئی معروضی یا فطری معیار ہو سکتا ہے۔ تھورمیس میکس سوفسطائی نے کہا "عدل و حراف نام ہے حکمران طبقے کے مفاد کی نگہداشت کا۔" وہ کہتا تھا کہ جب صاحب زر و گوں کے تعزروں اور غریبوں کے دہائے کے لیے قوانین بنا رہے ہیں اور ملکہ سیاست دان عوام کو منسوب کے نام دھوکا دے کر انہیں اپنا منہج و چار چوبیس پتہ - پروتار غورس نے علم کے ماحد بحث کرتے ہوئے لاکھ لاکھ پیش پیشی کی اور کہا کہ حساب ہی حصوں علم کا واحد وسیلہ ہیں اور کسی سورتی حقیقت کا کوئی وجود نہیں ہے۔ اس طرح علم کے ہر شعبے میں مشککہ کا دور دورہ ہو گیا اور حقیقت، حیر اور حسن کو محض ادنیٰ قدر دے دیا گیا۔ سقراط کا نقطہ نظر اور طور و سلاط سوفسطائیوں ہی سے ماحوذ تھا

کیونکہ اس نے بھی انہی کی طرح انسان ہی کو موضوع فکر بنایا تھا۔ دیو حانس کے بقول اس دلیل کا بانی جسے ”سقراطی“ کہا جاتا ہے فی الاصل ہروناغورس سوفسطائی تھا جس نے قواعد اور لسانیات کی بنیاد رکھی۔ جو صورت سقراط سوفسطائیوں کی موضوعیت اور علم و اخلاق میں ان کے شکک کا محالہ تھا۔ اس نے عقلی استدلال اور اخلاقی قدروں کے مقام کو بحال کر کے کا کہ شروع کیا جو بعد میں افلاطون اور ارسطو نے پایہ تکمیل تک پہنچا دیا۔

سب سے پہلے سقراط نے یہ دعویٰ کیا کہ کسی شے کی نگہ کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کی ایسی خصوصیات کو پیش نظر رکھا جائے جن کے ذکر سے وہ شے صاف صاف سامنے آجائے۔ دوسرے الفاظ میں اس کی صحیح تعریف کی جاسکے۔ سقراط کے خیال میں یہ کام صرف عقل ہی کر سکتی ہے۔ اس تعریف کو اس نے Concept کا نام دیا۔ یہ نظریہ بڑا انقلاب برپا کر دیا۔ افلاطون نے اسی پر اپنے نظام فلسفہ کی بنیاد رکھی تھی۔ بعد میں یہ تمام مثالیت پسندی کا اصل اصول بن گیا۔ اس نظریے سے سوفسطائیوں کے اس ادعا کی تردید مقصود تھی کہ علم محض جتنی ادراک کا دوسرا نام ہے۔ اس طرح سقراط نے اپنے خیال کے مطابق سوفسطائیوں کی موضوعیت کا۔ باب کر کے عقلی استدلال پر انسان کا عقیدہ دوبارہ بحال کر دیا۔

اخلاقیات میں سقراط نے صداقت، خیر اور حسن کی ازل و ابدی قدروں کا ذکر کیا اور کہا کہ یہ قدریں انسانی ذہن یا موضوع سے علیحدہ مستقل بالذات حیثیت میں موجود ہیں۔ اس نے خیر، محض کی جستجو میں اخلاقیات کو فلسفے کی باقاعدہ ایک صفہ بنا دیا۔ سقراط نے علم اور حیرت کو لازم ملزوم قرار دینے ہوئے کہا کہ جو شخص علم رکھتا ہے وہ شر کا ارتکاب کر ہی نہیں سکتا۔ اس پر بعد میں ارسطو نے یہ کہہ کر تنقید کی تھی کہ سقراط نے فطرت انسانی کے جذبات و پہچانات کو نظر انداز کر دیا ہے جن سے انسانی اعمال اثر پذیر ہوتے ہیں۔ مزید برآں سقراط نے کہا کہ کائنات بے مقصد نہیں ہے جیسا کہ مادیت پسند کہتے ہیں۔ کائنات میں مقصد و غایت ہے اور اس میں دو ایسی اخلاقی قدریں موجود ہیں جن کے طویل انسان خیر اور حسن کی کشش محسوس کرتا ہے۔ افلاطون نے کائنات کے ہا مقصد ہونے کے اس تصور کو بعد میں بڑی شرح و بسط سے پیش کیا۔ سیاسیات میں سقراط نے کہا کہ مملکت کی باگ ڈور نیک۔ قابل اور انصاف پسند دانشوروں کے ہاتھوں میں ہونی چاہیے جس میں حکمرانی کی باقاعدہ تربیت دی گئی ہو۔ سوفسطائی کہتے تھے کہ عدل نام ہے طاقت وروں کے مابین خصوصی کے تحفظ کا۔ سقراط نے کہا عدل کسی خاص طبقے تک محدود نہیں ہے بلکہ اس میں تمام طبقات معاشرہ برابر کے شریک ہیں۔ اس نے ایک قسم کے اشتیاقی معاشرے کا تصور پیش کیا جس میں ہر فرد اپنی قدرتی صلاحیتوں کی نشو و نما اور تکمیل کے لیے زندگی گزارتا ہے اس کا قول ہے:

”انسان کے لیے ضروری ہے کہ وہ معاشرے میں رہ کر زندگی گزارے اور ذاتی

مقاد پر جماعت کے مفاد کو مقدم رکھئے۔“

سقراط ایسے زمانے کے دانش فروش خطیبوں کا ذکر حقارت سے کرنا تھا:

”ہم لوگ نذرانے کے ہر توں کی طرح ہیں جنہیں ایک دفعہ ٹھوکا دے دیا جائے
تو دیر تک بچتے رہتے ہیں۔“

جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے سقراط حیات بعد ممات کا بھی قائل تھا اور کہا کرتا
تھا کہ موت کے بعد دانش وروں کو ایک ایسے مثالی عالم میں حکم ملے گی جہاں وہ
تعمق و تفکر کی زندگی گزاریں گے۔ عظیم شعراء کے متعلق وہ کہا تھا کہ وہ ہر
وری سے نظم نہیں لکھتے بلکہ اس وقت لکھتے ہیں جب ان پر ار خود رفتگی کی کیفیت
طاری ہو جاتی ہے۔

افلاطون: ۴۲۷ء ق۔ م میں ایتھنز کے ایک رئیس گھرانے میں پیدا ہوا۔ اس
کا اصل نام ارسطو کلیس تھا۔ اوائل شباب میں دوسرے نوجوانوں کی طرح ورزش
کھیلوں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیتا تھا۔ نہایت شد زور جوان تھا۔ کشنی لڑے ہیں
شہرت حاصل کی اور کئی میثاق مارے۔ اس کے کندھے کشادہ اور توانا تھے اس
لیے لوگ اسے پلائو کہتے لگے۔ بعد میں اسی نام سے مشہور ہوا۔ علوم مروجہ کی
تحصیل گھر میں کی تھی۔ شعر گوئی کا شوق بھی رکھتا تھا۔ عین شباب کے عالم میں
جب اس کے سامنے عیش و عشرت کی تمام راہیں کھلی ہوئیں تھیں سقراط کی شخصیت
اور اس کی تعلیمات سے ایسا مسحور ہوا کہ تمام مشاغل ترک کر دیے۔ عشقہ بطوں
کے مسودات پھاڑ کر پھینک دیے اور اس کے حلقہ ارادت میں شامل ہو گیا۔ اس کے
بعد اس کی ساری زندگی فلسفے کے لیے وقف ہو گئی ایک جگہ کہتا ہے۔

”خدا کا شکر ہے کہ اس نے مجھے مرد بنایا عورت نہیں بابا اور مجھے سقراط
کے عہد میں پیدا کیا“

افلاطون دس برس استاد سے فیض یاب ہوا اور سقراط کی الماک موت سے ایسا
متاثر ہوا کہ گھر اڑ چھوڑ چھاڑ کر دوسرے ملکوں کی سیاحت پر روانہ ہو گیا۔
اس وقت اس کی عمر اٹھائیس برس ہوئی۔ بارہ برس تک مصر، صقلیہ اور اطالیہ کی
سیاحت کی۔ صقلیہ میں فیثا غورسیوں سے صحبتیں وہیں اس کی باطنیت سے وہ بڑا متاثر
ہوا۔ ۳۸۷ء ق۔ م میں ایتھنز لوٹ آیا اور ایک باغ میں اپنی شہرہ آفاق اکیڈمی
قائم کی۔ باقی ماندہ عمر یہیں درس تدریس میں گزار دی۔ اس کے مکتب میں زیادہ
تر ریاضی اور نظری فلسفے کی تعلیم دی جاتی تھی۔ افلاطون ریاضی کو اس قدر اہم
سمجھتا تھا کہ اپنی درس گاہ کے سامنے کے دروازے پر یہ انعام کندہ کروائے:

”جو شخص پنشنہ نہیں جانتا اندر نہ آئے“

افلاطون بے عمر بھر شادی نہیں کی۔ فلسفہ ہی اس کا اوزار بھڑوٹا بن گیا۔
فلسفے کی غواصی اس کے ذہن شعر و ادب کو نہ دبا سکی۔ چنانچہ اس کے مکالمات کا
شہار لعلیہ بیان کے لحاظ سے ادبیات عالم میں ہوتا ہے۔ مکالمات افلاطون میں جمہوریہ
قواہین، خیام، غورحیاس، اہالوحی، ویدو، مسند، طیاروس، ویدرس اور

کراٹولیس نہایت بلند پایہ ہیں۔ ان میں کھیل کا انداز نگارش پایا جاتا ہے اور کرداروں کی رندہ تصویریں چشمِ تصور کے آگے چھللائے لگتی ہیں۔ افلاطون نے مثالی مملکت کا تصور پیش کیا تو عقلمند بادشاہ دانوبیسس نے اسے بلا بھیجا کہ آئیے میری ریاست کو مثالی مملکت میں تبدیل کر دیجیے۔ افلاطون اس کے ہاں گیا تو کسی بات پر دونوں میں اختلاف پیدا ہو گیا۔ بادشاہ نے طبش میں آکر افلاطون کو غلام بنا کر بردہ فروشوں کے ہاتھ بیچ ڈالا۔ فلسفی کے ایک شاگرد نے اس کی قیمت ادا کر کے اسے رہائی دلوائی۔ افلاطون ایتھنز لوٹ آیا جہاں اسی برس کی عمر میں وفات پائی۔ اس کی موت نہایت پرسکون ہوئی۔ ایک دن وہ کسی عزیز کی دعوت عروسی میں شریک تھا۔ رات گئے تک ہنگامہ ناؤ نوش گرم رہا۔ افلاطون کمر بیدھی کرنے کے لیے ایک کرسی پر دراز ہو گیا اور سو گیا۔ صبح سویرے میزبان نے اس کا ہتھ کیا تو وہ ابدی نیند سو چکا تھا۔

افلاطون کے فلسفے کو سمجھنے کے لیے اس کے نظریہٴ امثال کو ذہن نشین کر لیا ضروری ہے۔ یہ امثال یا عیون وہی ہیں جنہیں سقراط نے تحریکات فکری یا کسی شے کی تعریف کا نام دیا تھا۔ یہ نظریہ حقیقت اور ظاہر یا حس اور عقل کے امتیاز سے پیدا ہوتا تھا۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں سب سے پہلے ہارمیٹائڈیس نے کہا تھا کہ صداقت عقل استدلالی میں ہے اور عالمِ حواس محض غریب نظر ہے۔ پیریفلئیس اور دیمیا قریباً یہی عقلیت پسند تھے۔ سوفسطائی آئے تو انہوں نے اس فرق کو مٹا کر رکھ دیا اور کہا کہ علم صرف حواس ہی سے حاصل ہو سکتا ہے۔ سقراط اور افلاطون نے کہا کہ علم تحریکات فکری سے حاصل ہوتا ہے یا دوسرے الفاظ میں عقل استدلالی ہی سے مہر آ سکتا ہے۔ افلاطون نے کہا کہ یہ تحریکات فکری صرف فکر کا ایک قانون نہیں ہیں بلکہ مستقل بالذات یا بے دانتطبیعیاتی حقائق بھی ہیں۔ اس نے ان حقائق کو امثال کا نام دیا اور کہا کہ کتاب کی حقیقت مستقلہ اسی امثال پر مشتمل ہے۔ یاد رہے کہ یہ دعویٰ کہ حقیقت مستقلہ عیناتی سے کام نہالیت پسندی کے مرکزی اصولوں میں سے ہے۔ افلاطون کہتا ہے کہ فلاسفہ صرف حقیقی امثال میں دلچسپی لینے ہیں فرد یا شے سے اعتنا نہیں کرے افلاطون نے ان امثال کا ایک ایسا عالم بسایا ہے جو مادی دنیا سے ماوراء ہے اور ہر شے ان میں مشتمل ہے۔ عالم مادی میں حتیٰ اشیاء بھی دکھائی دیتی ہیں وہ انہی امثال کے سائے یا عکس ہیں۔ دوسرے الفاظ میں عالمِ امثال حقیقی ہے اور عالمِ ظوایر غیر حقیقی ہے۔

افلاطون کے امثال ازلہ اور غیر مخلوق ہیں۔ افلاطون نے انہیں بہت بھی کہا ہے۔ یہ امثال مستقل بالذات ہیں اور مادی عالم کے کسی شے سے متاثر نہیں ہوتے مادی عالم کی اشیاء ان امثال کے سائے ہیں مثلاً دنیا میں جسے گھوڑے ہیں وہ مثالی گھوڑے کے عکس ہیں۔ تمام امثال ازلہ سے مرتب و بدون صورت میں موجود ہیں۔ ان میں غیر کمال سر فہرست ہے۔ کائنات میں ایک اور اصول بھی موجود ہے یعنی

مادہ - مادہ وہ سب کچھ ہے جو کہ امثال نہیں ہیں - مادہ خام مواد ہے جن پر امثال کی چھاپ لگی ہوئی ہے - اسی چھاپ سے عالم ظواہر کی اشیاء بنتی ہیں - مثلاً سنگ مرمر سنگ تراش کے لیے وہ خام مواد ہے جس پر اس کے مثل کی چھاپ لگتی ہے - اسی طرح مادے پر امثال کی چھاپ لگنے سے تکوین عالم ہوئی تھی - مادی عالم حقیقی نہیں ہے بلکہ مادے پر حقیقی عالم یا امثال کی چھاپ ہے - اس دنیا کے تمام تغیرات عالم حواس کی تمام حادیاں اور کوناہیاں مادے کی وجہ سے ہی نہ کہ امثال کے باعث - ایسے ایک مکالمے طیفوس میں افلاطون ایک معیار کا ذکر بھی کرتا ہے جس نے پہلے امثال اور مادے کو اکٹھا کیا جیسے سنگ تراش سنگ مرمر کی مثل پر اس کا مثل ثبت کرنا ہے - جب اس معیار نے کسی مثل کو مادے پر ثبت کیا تو متعسف شیے عالم وجود میں آگئی - ایک ہی مثل سے سینکڑوں اشیاء کی عقلی عمل میں آتی لیکن اس تخلیق و تشکیل سے متعسف مثل پر کوئی اثر نہیں ہوا - وہ دستور کامل و اکمل اور غیر متغیر ہی رہا - افلاطون کو مثالیت پسند اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس کے خیال میں حقیقی عالم امثال کا عالم ہے جس کا ادراک صرف عقلی استدلال ہی سے ممکن ہو سکتا ہے - افلاطون کے خیال میں وہ عالم جس کا ادراک ہمیں اپنے حواس سے ہونا ہے غیر حقیقی ہے - مادہ ناقص ہے اور حواس اس پر ثبت ہونا ہے اسے سمجھ کر رکھ دینا ہے - ایک المائے میں افلاطون بتاتا ہے کہ کسی طرح پاک اور سرے ذہن مادے سے ملوث ہوا تھا - وہ کہتا ہے کہ ذہن حاض صورت میں ایک ستارے پر موجود تھا کہ اس پر عالم حواس کی کھائے زور کیا پس اس نے جسم کی قید قبول کر لی - اب وہ اپنے آپ کو اس قید سے آزاد کرا کر دوبارہ اپنے ستارے کو لوٹ مانا چاہتا ہے - طیفوس میں اس نے فیثا غورسیوں کے انداز میں کہا ہے کہ عالم مادی میں آئے سے پہلے ہر روح اپنے اپنے ستارے میں موجود تھی - نیک آدمی کی روح موت کے بعد اپنے اصل مسکن کو لوٹ جاتی ہے - بدی کرنے والے کو موت کے بعد دوبارہ عورت کے روپ میں پیدا کیا جائے گا - لاپرواہی اشخاص موت کے بعد بریدے بن کر اٹھیں گے - اور احمق پھلادیوں کا قالب اختیار کریں گے - طیفوس کہتا ہے کہ انسان میں دو روحمیں ہیں ایک فانی دوسری غیر فانی - ایک کو خدا نے پیدا کیا ہے - دوسری دیوتاؤں کی تخلیق ہے - فانی روح لذات و شہوات کی طرف مائل ہوتی ہے - غیر فانی روح نفس کی ترغیبات کا استیصال کرتی ہے - غیر فانی روح کا مقام سر ہے اور فانی روح مہمے میں قیام کرتی ہے -

افلاطون کے امثال لا تعداد ہیں - جس طرح حیر ' صدام اور جس کے امثال ہیں اسی طرح شر ' بد صورتی اور حیانت کے بھی امثال ہیں یہ سب امثال متعسف حالت میں ہیں بلکہ مرتب و مدون صورت میں موجود ہیں - ان کی ترتیب منطقی ہے - سب سے اعلیٰ اور اکمل 'خبر مطلق' ہے حواس کا سلسلہ ہے - افلاطون نے یہ ہیں بتایا کہ حیر مطلق سے شر کیسے سرع ہوا تھا - ہر حال وہ کائنات دو

”اخلاقیات عقلانی کل“ مانتا ہے۔ اس کے خیال میں عالم حقیقت یا وجود مطلق کا ادراک صرف عقل استدلالی ہی سے ممکن ہو سکتا ہے۔ افلاطون کے نظام فکر کو دوئی بھی کہا جاتا ہے۔ ایک طرف امثال ہیں جو عالم مادی سے علیحدہ اپنے ایک الگ حقیقی عالم میں موجود ہیں۔ دوسری طرف مادہ ہے جس پر ان کی چھاپ لگتی ہے اور اشیا کی تخلیق ہوتی ہے۔ ان دونوں میں حوالیج حائل ہے اسے ہائٹے کی کوشش افلاطون نے نہیں کی۔ یہ کام ارسطو نے کیا تھا۔

افلاطون امثال کو مستقل بالذات جواہر سمجھتا ہے۔ وہ حقائق مطلق ہیں جو کائنات کے اصولِ اول ہیں۔ آفاق ہیں۔ وہ اشیاہ نہیں افکار ہیں۔ موضوعی نہیں معروضی ہیں۔ زمان و مکان سے ماوراء ہیں اور عقلیاتی ہیں۔ اواخر عمر میں افلاطون نے فیثا غورسیوں سے متاثر ہو کر اپنے امثال کو اعداد کہا شروع کر دیا تھا جیسا کہ ارسطو نے ہمیں بتایا ہے۔

افلاطون کے خیال میں صرف فلاسفہ ہی عالم امثال کا ادراک کر سکتے ہیں جو حقیقی عالم ہے۔ عوام عالمِ ظواہر یا عالم مادی میں الجھ کر رہ جاتے ہیں جو محض فریب نظر ہے۔ اس ضمن میں اس کی غار کی تمثیل مشہور و معروف ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جو اشخاص فلسفے سے بے بہرہ ہیں وہ گویا ایسے تہدی ہیں جنہیں کسی غار میں اس طرح جکڑ کر بٹھا دیا گیا ہو کہ وہ اپنے سامنے دیکھے ہوئے مجبور ہوں۔ ان کے پیچھے آگ کا الاؤروٹن ہے۔ سامنے غار کی دیوار ہے۔ ان کے اور دور کے درمیاں کی جگہ خالی ہے۔ ان کے پیچھے جو آگ جل رہی ہے اس کے باعث وہ اپنے اور اپنے پیچھے سے گررے والوں کے صرف سامنے ہی سامنے کی دیوار پر دیکھ سکتے ہیں اور ان سبوں کو حقیقی سمجھے لگتے ہیں جن اشیاہ یا اشخاص کے یہ سامنے ہیں وہ ان کی حقیقت سے ہمیشہ بے خبر رہتے ہیں۔ بعد کے صوفیہ کا یہ خیال کہ عالم مادی یا عالمِ ظواہر غیر حقیقی ہے اس لیے قابلِ اعتنا نہیں ہے اور روح جسم کی قیام میں گرفتار ہے جس سے چھٹکارہ ہائے کے لیے تعلق و تہربد کی ضرورت ہے افلاطون ہی سے ماخوذ ہے۔

افلاطون کے نظریے سے مفہوم ہوا ہے کہ انسانی تجربے کے سآخذ دو ہیں حس ادراک اور عقل استدلال۔ اول الذکر کی دیا حواس کی دیا ہے۔ ثانی الذکر امثال کی دیا ہے۔ امثال ازلی و ابدی ہیں۔ معقولات حقیقی ہیں۔ حقیقی مدرکات نقیر ہدیہ ہیں۔ محسوسات غیر حقیقی ہیں۔ اس لیے افلاطون نے ہیریٹلس کے تعبیر و تدل کو عام حواس میں منغل کر دیا ہے اور امثال یا سقراط کے ہریدت فکری کو الیاطیوں کے ”وجود“ کی طرح کلل اکمل اور غیر متبدل مانا ہے۔ ظاہری عالم کی اشیاہ حقیقی امثال کی نقلیں ہیں۔ سامنے ہیں۔ یہ امثال ماورائی ہوتی ہیں اور سریای بھی ہیں۔ وہ سب عالم میں طاری و ساری ہونے کے باوجود ان سے ماوراء اپنا مستقل وجود بھی رکھے ہیں۔ جس طرح عدل۔ خیر۔ حسن امثال ہیں اسی طرح درحتوں۔ ستاروں۔ دریاؤں وغیرہ کے امثال بھی ہیں۔ یہ تمام امثال خود اپنے تعلق سے مستقل بالذات وجود ہیں

اور دوسرے امثال کے تعلق سے جن کے ساتھ ان کا کوئی اشتراک نہیں ہے عدم محسوس ہیں۔ امثال کے تعلق باہمی کو معلوم کرنے کے علم کو افلاطون نے جدلیات کہا ہے جس کا پہلا کلام یہ ہے کہ امثال کا تعین کرے پھر ان کے باہمی اشتراک و اختلاف کا کھوج لگائے۔ ایک فلسفی جدلیات کی مدد سے حقیقی عالم امثال تک رسائی حاصل کر سکتا ہے۔ افلاطون کی مثالیت پسندی پر تبصرہ کرتے ہوئے برٹرنڈ رسل لکھتے ہیں۔

”افلاطون اپنے فلسفے میں فیثا غورس‘ پارسی نائڈیس‘ ہیریقلیمس اور سقراط سے متاثر ہوا۔ فیثا غورس سے اُس نے باطنیت کا عصر لیا۔ اس کے علاوہ نسخ‘ ارواح‘ بنائے روح‘ اور جو کچھ بھی غار کی تمثیل میں بیان ہوا ہے وہ فیثا غورسوں سے ماخوذ ہے۔ اس کے ساتھ ریاضیات میں شغف اور عقل و عرفان کا استخراج بھی اسی ماخذ سے لیا گیا ہے۔ پارسی نائڈیس سے اس نے یہ نظریہ لیا کہ حقیقت اولیٰ ہے اور زمان سے ماوراء ہے اور تغیر و تبدل مسطقی لحاظ سے قریب نظر ہے۔ ہیریقلیمس سے یہ خیال لیا کہ عالم حیات پر لمحہ تغیر پانچ ہے۔ اے پارسی نائڈیس کے نظریے میں مزوج کر کے اس نے کہا کہ علم حواس سے حاصل نہیں ہو سکتا بلکہ عقل ہی سے حاصل ہوتا ہے۔ رفتہ رفتہ اس نظریے کا استخراج فیثا غورسیت سے ہو گیا۔ سقراط سے اس نے اخلاقیات میں دلچسپی لینا سیکھا اور دنیا کا غائی تصور متعارف کیا۔ حیرت کامل اور اخلاقی قدریں ظاہر سقراط سے ماخوذ ہیں۔“

جیسا کہ ہم تفصیل سے بیان کر چکے ہیں افلاطون نے بے شک اپنے پیش روؤں سے استفادہ کیا تھا لیکن اس حقیقت کو فراموش نہیں کیا جا سکتا کہ اس استخراج سے اُس نے ایک شاندار نظام فکر کی تشکیل کی اور عقل و عرفان میں معیاری کی کوشش کی۔ اُس نے بہت سے بھول اور ہودے ادھر ادھر سے لیے لیکن ان کی جس بندی اسے سلنے اور فن سے کی کہ ان منتشر بھولوں اور ہودوں نے ایک حسن شایہ کی صورت اختیار کر لی جس کی تخلیق کا حق بدرجہ اولیٰ افلاطون ہی کو ہوتا ہے۔ افلاطون کے فلسفے کا اصل اس کا نظریہ‘ امثال ہے جس نے اس کی سیاسیات‘ عمرانیات‘ اخلاقیات اور جمالیات پر بھی گہرے اثرات ثبت کیے ہیں۔ اس کے سیاسی اور عمرانی افکار پر سبارٹا کے معاشرے کی چھاپ دکھائی دیتی ہے۔ اُس نے والے سونے چاندی کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ ان کے ہاں سونے کے سکے رائج تھے۔ وہ اپنے بیٹوں کی حسیں پیدائش کے بعد ریاست کی بحول میں نہ دیا جا تھا کڑی عسکری تربیت کرتے تھے اور لڑکیوں میں آہی ان تمام شدائد کا عادی بنا دیتے تھے جن کا سامنا عام طور سے دورانِ جنگ میں ہونا ہے۔ لڑکوں کو بے مائے باپ سے ملنے کی اجازت شادو نادر ہی دی جاتی تھی۔ شجاعہ‘ حیا اور جفاکشی کو اعلیٰ ترین فضائل اور محاسن میں شمار کیا جاتا تھا۔ ان کے سپاہی سرح نگ کی وردی پہن کر میدان جنگ کو جاتے تھے تاکہ زخم لگنے پر حوں دکھائی

دے۔ جب ماں اپنے بیٹے کو میدان کلزار کو جانے وقت رخصت کرتی تھی تو کہتی تھی ”ہا ڈھال کے ساتھ آنا یا ڈھال کے اوپر“ مطلب یہ ہوتا کہ یا فاتح ہو کر آنا یا جان ہار دینا۔ سپارٹا والے نہایت سادہ اور پر مشقت زندگی کے عادی تھے۔ جن لوگوں کی توفیق بڑھ جاتی تھی انہیں کابل اور یوشو سمجھ کر جلا وطن کر دیا جاتا تھا۔ بھڑوں کو جاڑے میں مادر زاد برہنہ کر کے آن کا جلوس نکالا جاتا تھا اور برسر عام انہیں سرزنش کی جاتی تھی۔ ایک دفعہ ان کے ایک بادشاہ نے ایک ہستہ لہ عورت سے نکاح کر لیا۔ بزرگوں کی مجلس میں بادشاہ پر جرمانہ کیا گیا کہ اس عورت سے نہنگی عجمے پیدا ہونے کا احتمال ہے۔ سپارٹا کی ایک عورت سے کسی دوسری ریاست کی ایک عورت نے طرأً کہا ”تمہارے ہاں عورت مرد پر حکومت کرتی ہے۔“ اس نے جواب دیا ”مرد بھی تو وہی حتیٰ ہے۔“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس معاشرے میں عورت کو احترام کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔

ہدی آریاؤں کی طرح سپارٹا میں بھی نیوک کا رواج تھا۔ عورتوں کو اجازت نہیں کہ وہ اپنے حوائد سے زیادہ طاقتور مردوں سے اولاد پیدا کریں۔ نوجوان لڑکے اور لڑکیاں مادر زاد برہنہ کھیلوں اور ناچوں میں حصہ لیتے تھے۔ ہم جس محبت کا رواج عام تھا۔ ہمد میں اسے ”افلاطونی محبت“ کا نام دیا گیا جو حمز لڑکوں کی تربیت کا کام ان کے عشاق کے سپرد تھا جس میں معلم کہا جاتا تھا۔ جب کہ نوجوان میدان جنگ میں رحم کھا کر چلاؤ تو اس کے معلم کو سرزنش کی جاتی تھی کہ اس کی تربیت میں کوتاہی کیوں کی۔ ہم حسی محبت کی تہ میں یہ بیان ڈال رہا تھا کہ جو نوجوان ایک دوسرے سے محبت کریں وہ میدان جنگ میں اپنے دوستوں کی حفاظت کے لیے جم کر لڑتے ہیں۔ افلاطون جمہوریت کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ ابھرتے والوں سے جمہوری طریقہ معاشرے کے پائے پڑنا کے باہوں شکست کھاتی تھی۔ اس لیے وہ سپارٹا والوں کے عسکری معاشرے کو مثالی معاشرہ سمجھنے لگا۔ اس کی ”مثالی ریاست“ میں سپارٹا کی ریاست کی جھلک صاف دکھائی دیتی ہے۔ اس مثالی ریاست میں انسانیت اور اباحہ نسوان کے مصورات ملتے ہیں۔ افلاطون کہتا ہے کہ اس ریاست میں املاک کے ساتھ عورتوں کا اشتراک بھی ہوگا اور عورتوں اور مردوں میں کامل مساوات ہوگی۔ شادی کا نظام مملکت کرے گی کسی خوار پر نوجوان مردوں اور کسواری لڑکیوں کو اکٹھا کر کے میان بیوی بنا دیا جائے گا۔ مرد کی عمر ۵۵ اور ۲۵ کے درمیان بڑی اور عورت کی ۲۰ اور ۴۰ کے درمیان۔ ان عمروں سے باہر حسی مواصلت پر کوئی پابندی عائد نہیں کی جائے گی البتہ اسطرح حمل اور حیض تولید حری ہوں گے۔ کمزور اور ناقص الاعضا بچوں کو پیدا ہونے ہی نفق کر دیا جائے گا۔ شادی سے پہلے مرد اور عورت دونوں کا طبی معائنہ کر کے اس بات کا اطمینان کر لیا جائے گا کہ وہ صحت مند اولاد پیدا کر سکیں گے۔ اس مثالی ریاست میں کسی کو اس بات کا علم نہیں ہوگا کہ کون کس کا باپ ہے اس لیے ابھی عمر سے بڑے پر شخص کو

باب سمجھ کر اس کا احترام کیا جائے گا۔ اسی طرح ہر بڑی عمر کی عورت کو مان کہا جائے گا۔ ہم عمر ایک دوسرے کو بھائی بہن سمجھیں گے۔ خن کی عمروں میں اتنا تفاوت ہو کہ وہ باپ بیٹی ہو سکتے ہیں ایسی مواضع کی اجازت نہیں ہوگی۔ کوئی کسی عمر رسیدہ شخص پر ہاتھ نہیں اٹھائے گا کیوں کہ ممکن ہو سکتا ہے وہ اس کا باپ ہی ہو۔ اس موقع پر راقم کو دہو جانس کاہی کا ایک لطیفہ یاد آ گیا ہے۔ ایک دن یہ سیر کہ جبین فلسفی اپنے تہز کے ایک کوچے میں داخل ہوا تو دیکھا کہ کالی میں اور چھتوں پر لوگوں کا ہجوم ہے اور محلے والوں میں لڑائی جھگڑا ہو رہا ہے۔ دہو جانس ایک طرف کھڑے ہو کر تماشا دیکھنے لگا دیکھا کیا ہے کہ ایک کسبی کا بیٹا چھت پر کھڑا ہے اس کے ہاتھ میں ایک پتھر ہے جسے وہ نیچے گلی میں جہاں لوگوں کا جمگھٹ تھا پھینکنے کے لیے ہاتھ تول رہا ہے۔ دہو جانس نے پکار کر آئے کہا ”ہار! ہار! پتھر مت پھینکا۔ باپ کو لگ جائے گا۔“

املاطوں کی اشتہالی ریاست میں کوئی شخص کسی شے کو ذاتی املاک نہیں سمجھے گا۔ تمام شہریوں کے روفی کپڑے، رہائش، علاج معالجے کی کفالت ریاست کرے گی۔ تعلیم و تربیت کا یار بھی ریاست پر ہوگا۔ مجھے گھروں کی بجائے سرکاری درس گاہوں میں رہیں گے جہاں صبح و شام آپس کڑی ورزش کرائی جائے گی۔ اور اسلحہ کا استعمال سکھایا جائے گا عمر کے دس برس کھیل کود اور ورزش کے لیے وقف ہوں گے تاکہ لڑکا خوب توانا اور مضبوط ہو جائے۔ موسیقی کی تعلیم بھی دی جائے گی لیکن اس میں ایسے نعت نصاب سے خارج کر دینے جائیں گے جو جذبات میں نفسانی اوجان پیدا کرتے ہیں۔ شجاعت کے جذبے کو ابھارنے والے راگ سکھائے جائیں گے۔ دس برس کے بعد امتحان لیا جائے گا اور کیلیب طلحہ کو مرید دس برس تعلیم دی جائے گی جس میں بھائی علوم کے ساتھ کڑی فوجی تربیت بھی شامل ہوگی۔ نوجوانوں کو بھلی کھانے کی اجازت نہیں ہوگی۔ آپس بھا ہوا گوشہ کھلایا جائے گا۔ چٹیاں، اچار، سرے اور مٹھائیاں کھانے کی ممانعت ہوگی۔ ترس یافتہ نوجوان طلحہ کو انتظامی شعبوں اور فوجی خدمات کے سبب سے کاکہ سپرد کیا جائے گا۔ ممتاز اور مستحب نوجوان فلسفے اور ملک داری کی اعنی تعلیم حاصل کریں گے۔ محنت کے اعلیٰ حکام تربیت یافتہ فلاسفہ پر مشتمل ہوں گے۔ املاطوں کہا ہے کہ حالت مرض میں ماہر طب سے رجوع لایا جانا ہے اسی طرح نظم و نسق کا کام اس شخص کو دیا جائے جو آپس جہانداری کی تربیت حاصل کر چکا ہو۔ اس کے خیال میں جب تک فلاسفہ حکمران ہیں ہوں گے نئی نوع انسان کے مصائب کا حامی نہیں ہوگا۔

املاطوں نے جمہوریہ میں اپنا عدل کا تصور پیش کیا ہے۔ اس مکالمے کا آخر ایک محل سے ہوتا ہے جس میں چند آراء اور مفکرین گلاکون۔ توریسی میکس۔ اڈن ٹوس۔ سقراط وغیرہ ایک امیر کبیر کالوس کے یہاں جمع ہیں۔ سقراط کالوس سے پوچھتا ہے ”تمہیں دنیا میں سب سے بڑی نعمت کون سی میرا سکتی

ہے۔ وہ جواب دیتا ہے ”دولت جو میری سخاوت کا۔ دیانت کا عدل کا سبب بنی“
 سقراط حسب عادت ہر جہتا ہے ”عدل کیا ہے؟“ اس پر بحث چھڑ جاتی ہے۔ سقراط
 دیموں باؤں میں ناسوس کے آئینے ہونے خیالات کا استادانہ تجربہ کر کے اس کے
 دلائل و تمصیبات کی دھجیاں بکھیر دیتا ہے۔ اس بحث کے دوران میں تھریسی میکس
 سولہ سقراطی کہتا ہے۔ اخلاق کمزوروں کے وضع کیے ہیں تاکہ طاقتوروں کا ہتھیار
 آپس میں لٹور پڑ جائے۔ لسی چوڑی بحث کے بعد سقراط کہتا ہے کہ عدل اس
 معاشرے میں قائم ہوتا ہے جس کے تمام افراد عورتیں اور مرد اپنی اپنی قدرتی
 صلاحیتوں کے مطابق اپنے اپنے کام سر انجام دے رہے ہوں۔

آرٹ کے متعلق افلاطون کا خیال ہے کہ ایک کمنٹل نگار یا شاعر از خود رفتگی
 کے عالم میں نمٹیل لکھتا ہے۔ یا شعر کہتا ہے۔ وحد و حال کی اس حالت میں گویا
 کوئی مافوق الطبع قوت اس کے سراپا پر غلبہ پالیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عقلیت
 پسند افلاطون سراء اور نمٹیل نگاروں کو حفارت کی نگاہ سے دیکھتا ہے کہ حالت
 عینق میں شاعروں کے جذبات ان کی عقل و خرد پر حاوی ہو جاتے ہیں چنانچہ اس نے
 اپنی مثنوی ریاست سے انہیں جلاوطن کر دیا ہے۔ اس کے خیال میں شاعروں اور
 دوسرے فن کاروں کو عالم مثال تک رسائی حاصل نہیں ہو سکتی۔ یہ مقام ارفع
 سوائے فلاسفہ کے کسی دوسرے کو میسر نہیں آ سکتا۔ افلاطون کہتا ہے کہ
 جب کوئی شاعر نظم کہتا ہے یا کوئی سگ تراش مجسمہ تراشتا ہے تو وہ نقل کی
 نقل کر رہا ہوتا ہے کیونکہ عالم مادی کی جتنی اشیاء ہیں وہ امثال کے عکس یا
 منظر ہیں۔ جب کوئی شخص ان کی تصویر کشی یا عکاسی کرے گا تو وہ عکس کا
 عکس بن رہا ہوگا۔ بہر صورت افلاطون نے اعلیٰ پایہ کی موسیقی کی دل کھول کر
 تعریف کی ہے اور کہا ہے کہ اس سے انسانی ذہن و قلب میں اعتدالی احساس پیدا
 ہوتا ہے اور انسان عدل کی طرف مائل ہو جاتا ہے۔ اس ضمن میں اس نے یہ کہہ کر
 آج کل کے ہمسایہ معالجوں کی پیش قیاسی کی ہے کہ موسیقی سے جب سے حسابی امراض
 دور ہو جاتے ہیں۔

ایسے مشہور سکالے سبوزم میں افلاطون نے عشق کا تصور پیش کیا ہے۔ وہ
 کہتا ہے کہ روز اربا سے عشق کا تعلق حسن کے ساتھ رہا ہے۔ جب کوئی شخص
 عالم حواس و ظواہر میں کسی حسن شے یا شخص کو دیکھتا ہے تو اس کی روح
 میں حسن اول کی یاد تازہ ہو جاتی ہے جس کی وہ شے نقل یا عکس ہے۔ یہی وجہ ہے
 کہ حسن و زیبائی کے مشاہدے سے ہم۔ وحد و حال کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔
 افلاطون نے ایک جگہ لکھا ہے: ”حسے عشق جھو جائے وہ تاریکی سے نہیں گھبرانا۔“
 افلاطون کے خیال میں روح انسانی کے دو حصے ہیں ارفع حصہ عقل استدلالی ہے
 جو امثال کا ادراک کرتی ہے اور ناقابل عین و غیر تغیر ہے اور غیر مادی ہے۔ روح
 کا غیر عقلیاتی حصہ فانی ہے اور دو حصوں میں مقسم ہے اعلیٰ اور اسفل اعلیٰ حصے
 میں شجاعت، حود و سعادت اور دوسرے حصے میں اخلاق ہیں۔ اسفل حصہ شہوات کا

مرکز ہے۔ انسان کو حیوان سے نفس ناطقہ یا عقل استدلالی ہی ممتاز کرتی ہے۔

افلاطون کی مثالیت کے اہم چارو درج ذیل ہیں :

(۱) عالم دو ہیں ظاہری عالم اور حقیقی عالم، عالم مثال حقیقی ہے اور اس تک صرف نفس ناطقہ یا عقل استدلالی کی رسائی ہو سکتی ہے۔ عالم طوایر یا عالم حواس غیر حقیقی ہے۔ حن اشیاء کا اندراک ہمارے حواس کرے ہیں وہ حقیقی اشیاء کے عکس سائے ہیں۔ معنولات اصل ہیں محسوسات ان کے عکس ہیں۔

(۲) اشیاء اولی و ابدی، قائم و ثابت ہیں۔ عالم مثال سکونی ہے۔ تعمیر و حرکت صرف ظاہری عالم میں ہے۔

(۳) عالم مثال کے ساتھ ساتھ مادہ بھی موجود ہے جس پر اشیاء کی چھاپ لگتی رہتی ہے اور ظاہری عالم کی اشیاء وجود میں آتی رہتی ہیں۔

(۴) عالم مثال اول سے مرتب و متولد حالت میں ہے۔ سب سے کمال و اکمل مثل خیر مطلق ہے جس سے دوسرے اشیاء متفرع ہوئے ہیں۔

(۵) ظاہری عالم یا عالم حواس میں ہر شے تغیر و تبدل فساد و انتشار کی کارفرمائی ہے۔

(۶) زمان غیر حقیقی ہے یعنی وقت کا نہ کوئی آغاز تھا نہ انجام ہوگا۔ کائنات ازل سے ہے اور ابد تک اسی طرح رہے گی۔ وقت کی حرکت مستقیم نہیں ہے دولابی ہے۔

(۷) کائنات یا معنی ہے یعنی اس میں ایک واضح مقصد ہے۔ غایت ہے۔

(۸) خدا یا خیر مطلق کا مثل فکر محض ہے۔ دوسرے یونانی فلاسفہ کی طرح افلاطون بھی شخصی خدا کا قائل نہیں ہے۔

(۹) موت کے بعد روح انسانی باقی رہتی ہے اور آسمان اہل کے مطابق جہاں سزا ملتی ہے۔

(۱۰) ارواح اہل کے لحاظ سے قالب بدلتی رہتی ہیں۔ انسانوں کی روہیں ہر بدن اور جانوروں کے قالب میں چلی جاتی ہیں۔ روح کا تعلق جسم سے عصبیاتی ہیں ہے۔ اسے حسب منشا جسم میں داخل بھی کیا جا سکتا ہے اور نکالا بھی جا سکتا ہے۔

(۱۱) انسانی روح مادے کی گرفت میں آ کر قید ہو گئی ہے در اہل اصل ماحد کی طرف لوٹ جانے کے لیے بے قرار رہتی ہے۔ یہ رہائی صرف تفکر و تعمق ہی سے میسر آ سکتی ہے۔ حسن اول کی کشش ارواح کو ان کے مبدائے حقیقی کی یاد دلاتی رہتی ہے۔

(۱۲) کائنات ایک عقیداتی کل ہے جس کی حیثیت کا انداز صرف عقل استدلالی ہی کر سکتی ہے۔ افلاطون کا قول ہے "کسی انسان پر اس سے بڑی معیبت نازل نہیں ہو سکتی کہ وہ عمل و خرد کا دشمن بن جائے۔"

ارسطو: (ارسطاطاليس) ۳۸۴ ق۔ م میں ریاست مقدونیه کے ایک شہر سٹاگیرا میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ تقو ماخوس مقدونیه کے بادشاہ فلپ کے باپ کا درباری طبیب تھا۔ اوائل عمر میں ارسطو نے اپنے باپ سے طب کی تحصیل کی جس سے اس کے ذہن میں علمی تجسس کا منکھ بیدار ہو گیا۔ اٹھارہ برس کی عمر میں ایتھر جا کر، فلاطون کے حلقہ درس میں شامل ہو گیا اور یس برس تک اسی سے کسب فیض کیا۔ ارسطو نہایت سنجیدہ اور ذہین طالب علم تھا اور اپنے استاد کی تقریروں کو پورے اچانک اور توجہ سے سنتا تھا۔ ایک دن افلاطون روح کی مابیت پر تقریر کرے لگا۔ کچھ دیر کے بعد استاد کے دقیق استدلال سے اکتا کر طلبہ یکے بعد دیگرے منکے لگے لیکن ارسطو آخر وقت تک ہمہ تن گوش بیٹھا تقریر سنتا رہا۔ شدہ شدہ ارسطو کی علمیت کا شہرہ دور دور تک پھیل گیا۔ فلپ شاہ مقدونیه نے اُسے طلبہ کیا اور اپنے بیٹے سکندر کا اتالیقی مقرر کیا۔ فلپ نے ارسطو سے کہا ”میں سکندر کو فلسفہ پڑھانا چاہتا ہوں تاکہ وہ اُن حقائق سے اپنا دامن جاسکے جو فلسفہ سے جاملد ہوئے کے باعث مجھ سے سرزد ہوتی رہی ہیں۔“ اس وقت سکندر بارہ برس کا تھا اس کی طبیعت سپاہی تھی اس لیے وہ ارسطو سے پوری طرح فیض باپ نہ پوسکا جہرحال اس کے افکار سے متاثر ضرور ہوا۔ بعد میں وہ ارسطو کی عزت و تکریم اپنے باپ کی جیسی کرتا تھا اور کہا تھا ”باپ نے مجھے زندگی عطا کی لیکن استاد نے مجھے زندگی گزارنے کا فن سکھایا۔“ سکندر نے ایران پر فوج کشی کی تو وہاں بھی اپنے استاد کو یاد رکھا۔ جہاں کہیں آئے حیوانات یا نباتاتی نوادر منئے وہ نہیں ارسطو کے پاس بھجوا دیتا تھا۔ ان کے شاہدے سے ارسطو نے اپنی کتاب الحیوان لکھی تھی۔ ارسطو کی شادی روساء کے ایک گھرانے میں ہوئی تھی اس نے ابھی محسوب بیوی کے ساتھ انتہائی سرب اور آلودگی کے دن گزاریے۔ جب وہ وفات پا گئی تو ارسطو نے وصیت کی کہ مرے کے بعد میری میت کو بھی اس کے مراد کے پہلو میں دفن کیا جائے۔ مای لحاظ سے ارسطو تاریخ البال تھا۔ اس نے ری کثیر کے صرف سے اپنا پیش فیت کذب خامہ قائم کیا جس میں علوم مروجہ پر جہتی کتابیں فراہم کی گئی تھیں۔ ۵۰ برس کی عمر میں اس نے اپنی مشہور درس گاہ لیسیم کے نام سے جامعہ کی جس میں فلاطون کی اکیڈمی کے برعکس علوم طبیعی، علم الحیات، سیاسیات اور الہیات کی تعلیم پر زور دیا جاتا تھا۔ ارسطو اس کے باغ کی سرسبز روشوں پر نہیں ہونے درس دیا کرتا تھا۔ شدہ اس کے ساتھ ساتھ مودبانہ قدم اٹھاتے ہوئے غور سے اس کی باتیں سننے جاتے تھے۔ اسی لیے اس کے فلسفے کو مشائی (روان دوان) کہا گیا ہے۔ ایتھر کے شہری ارسطو کو یونانی تسلیم نہیں کرتے تھے کیونکہ وہ مقدونیہ کا باشندہ ہے۔ جسے وہ گوروں کی ریاست خیال کرتے تھے۔ ایتھر کے سیاست دانوں کی ایک جماعت اس کی سخت مخالف تھی کیونکہ سکندر اعظم ارسطو کی سرپرستی کرتا تھا۔ مشہور خطیب

دیماسٹھیز سکندر اور ارسطو کے خلاف تقریریں کیا کرتا تھا۔ سکندر اعظم کی موت پر ایتھنز والے کھلم کھلا اس کی مخالفت کرتے لگے۔ وہ سقراط کی طرح اس کے خلاف بھی مقدمہ دائر کرنا چاہتے تھے کہ ارسطو ایک دن چپکے سے ایتھنز سے شنگ گیا۔ جانے وقت اس نے کہا ”میں ایتھنز والوں کو یہ موقع نہیں دوں گا کہ وہ دوسری بار ایک فلسفی کو قتل کریں“ اس کے بعد جلد ہی اسے موت نے آلیا۔

ارسطو نے اپنی عمر کا بیشتر حصہ تفکر و تحقیق اور تالیف و تصنیف میں گزارا تھا۔ اس نے کم و بیش پانچ سو رسالے اور کتابیں تالیف کیں جن میں سے اکثر دست برد ومانہ کی نظر ہو گئیں۔ ابھی میں اس کے مکالمات بھی تھے جن میں فلسفے کے مذاہب عام مہم زبان میں لکھے گئے تھے۔ اس کی کتابوں میں سیاسیات، اخلاقیات، فلسفہ اول، ابراہان، القیاس، الخطبات، النفس اور کتاب الشعر مشہور ہیں۔ علمی فضیلت اور حودت فکر کے باعث اسے معلّم اول کہا جاتا ہے۔

ارسطو اپنے استاد کی طرح مثالیت پسند ہے لیکن اس کی مثالیت پسندی افلاطون کے نظریے کی بہ نسبت واقعت سے قریب تر ہے۔ افلاطون نے کئی سوال ایسے بھی اٹھائے تھے جن کا ثانی جواب اس سے بن نہیں پڑا تھا۔ مثلاً یہ کہ جیسا کہ افلاطون کا خیال ہے اسات کو حقیقی مانا جائے تو سوال پیدا ہوگا کہ کائنات مادی یا عالم محسوسات ان مجرد اشیا سے کیسے نکلا؟ اس کے جواب میں وہ محض یہ کہے پر اکتفا کرتا ہے کہ مادی اشیا اسات کے عکس ہیں اور ایک افسانوی معیار مادے پر اسات کی چھاپ لگانا رہتا ہے اور مادی اشیا طہور میں آ جاتی ہیں۔ یہ جواب شاعرانہ ہے تحقیقی نہیں ہے۔ مرید ان افلاطون کہتا ہے کہ مثل کسی شے کا جوہر ہونا ہے۔ یہ مان لیا جائے تو ارسطو کے بقول یہ کیسے تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ کسی شے کا جوہر اس سے سے ماوراء ہو۔ جوہر کو تو اس شے کے بطون میں ہونا چاہیے۔ ارسطو نے ان ترددات کو دفع کرنے کی کوشش کی۔ افلاطون پر نقد لکھتے وقت وہ کہتا ہے کہ مجھے اپنا استاد اور حق و صداقت دونوں عزیز ہیں لیکن صداقت عزیز تر ہے۔ افلاطون کے افکار پر جو حرج ارسطو نے کی ہے اس کی تفصیل سے پہلے اس کے نظریہٴ علل کو ذہن نشین کر لیا ضروری ہے۔ ارسطو کہتا ہے کہ علل چار ہیں۔ اس کے خیال میں ہر شے اپنے مقصد یا غایت کی طرف حرکت کر رہی ہے۔ اس کی تشریح کے لیے وہ شنگ تراشی کی مثال دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ چلا سب تو حود سگ تراش ہے جو سگ مرمر کی سل کو حرکت دے رہا ہے۔ دوسرا سبب کامل بت کا تصور ہے جو حود سگ تراش کی اپنی تحریک کا باعث ہے۔ اسے غلت غانی کہیں گے۔ تیسرا سبب سگ مرمر کی سل ہے جس سے بت تراشا جا رہا ہے۔ چوتھا سبب وہ پیش ہے جو یہ سل مکمل ہونے کے بعد اختیار کرے گی۔ بعد میں ارسطو نے ان چاروں اسباب کو دو اسباب میں محدود کر دیا۔ یعنی مادہ اور غارہ یا بین۔ یہ ارسطو کے وہ اساسی اصول ہیں جن کی مدد سے وہ تمام کائنات کی تشریح کرنا چاہتا ہے۔ ان کی خصوصیات پر بحث کرتے ہوئے کہتا ہے کہ (۱) مادہ اور بین کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا

جا سکتا۔ یاد رہے کہ ارسطو کی ہیئت وہی ہے جسے افلاطون نے مثل کہا ہے۔
 (۲) ہیئت آفاقی اور مادہ اختصاصی ہے البتہ ہیئت آفاقی کسی نہ کسی خاص شے ہی میں
 موجد ہو سکتی ہے اس سے ماوراء نہیں سکتی۔ مثلاً کبوتر کا مثالی تصور ضرور
 موجد ہے لیکن خاص کبوتر سے الگ اس کا کوئی وجود نہیں ہے۔ افلاطون پر اس
 کا سب سے اہم اعتراض یہی ہے کہ استاد کے امثال اشیاء سے ماوراء ایک مستقل عالم
 میں موجود ہیں اس لیے امثال اشیاء کی توجیہ کرنے سے قاصر ہیں۔ افلاطون نے امثال
 اور اشیاء کے ربط باہم کو واضح نہیں کیا۔ وہ استاد کے اس خیال پر بھی گرفت کرتا
 ہے کہ امثال غیر مرنی اور ماحسوس ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے فی الحقیقت ایک
 گھوڑے اور اس کے مثل میں کچھ بھی فرق نہیں ہے۔ منطقی لحاظ سے بے شک
 گھوڑے کی ایک مثالی ہیئت موجود ہے لیکن حقیقت میں یہ ہیئت گھوڑے سے علیحدہ
 ہیں ہے بلکہ ہمیشہ گھوڑوں کے وجود ہی میں ملے گی۔ فلسفے کی زبان میں
 ہیئت یا Universal (منطق میں اسے بھی نام دیا جاتا ہے) بے شک حقیقی ہے لیکن
 یہ کسی نہ کسی خاص شے (Particular) ہی میں موجود ہو سکتا ہے۔ اسی طرح
 ارسطو نے اپنے اساد کی ماورائیت کو رد کر دیا۔ وہ کہا ہے کہ امثال مادی
 اشیاء سے علیحدہ یا ماوراء نہیں ہیں بلکہ خود ان اشیاء کے بطون میں موجود ہیں۔
 یہی آس کے فلسفے کا اصل اصول ہے۔

ارسطو نے افلاطون کی مثالیت کو قبول کر لیا اور اری امثال کو حقیقی تصور
 کر برا ایک ساتھ ہی یہ بھی کہا کہ امثال مادی اشیاء سے علیحدہ کسی عالم مثل
 میں موجود نہیں ہیں بلکہ انہی میں طاری و ساری ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ مثل اور
 مادہ اری سے موجود ہیں۔ کائنات اری و ابدی ہے۔ ہر مادی شے اپنے مثل یا فارم
 (ارسطو نے مثل کی جگہ فارم کا لفظ استعمال کیا ہے) کی طرف حرکت کر رہی ہے۔
 وہ کہتا ہے کہ حرکت نام ہے فارم اور مادے کے آپس میں مل جانے کا۔ یہ بات
 مثال سے واضح ہوگی۔ شاہ بلوط کا مہا سا بیج اکھوا بن کر دھرتی سے بھونٹا ہے
 اور نشو و نما پاتا ہے تو اس کی نشو و نما یا حرکت کا مقصد یہ ہے کہ وہ شاہ بلوط
 کے درجہ کی فارم یا ہیئت کو پائے یعنی پودا درجہ بن جائے۔ اسی طرح حب کرکٹ
 سگ تراش مرمر کی سل کو تراشا ہے تو اس کے تراشے کے عمل کا محرک کیا ہے؟
 وہ کون سی شے ہے جو اسے چھٹی اٹھائے اور پتھر کو تراشے کی تحریک کر رہی
 ہے۔ ارسطو جواب دیا ہے وہ فارم جو اس عمل کی تحریک کر رہی ہے اور خود
 سگ تراش کے ذہن میں موجود ہے۔ فارم اور مادے کے ربط پر بحث کرتے ہوئے وہ
 کہتا ہے کہ مادہ بالقوہ طور پر موجود ہے یعنی وہ فارم کو قبول کرنے کی
 صلاحیت رکھتا ہے۔ فارم فعلیت ہے یعنی وہ کچھ ہے جس کے حصول کی صلاحیت
 مادے میں موجود ہے۔ اسی طرح ارسطو کے ہاں فارم یا مثل اور مادہ کا تعلق ایسا
 ہیں ہے کہ فارم کو مادے میں ڈالا بھی جاسکتا ہے جیسا کہ افلاطون کا نظریہ

ہے۔ یہ تعلق عضویاتی ہے۔ فارم اور مادے یا بالقوہ اور بالفعل کو ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ ارسطو کہتا ہے کہ کوئی شے عدم سے وجود میں نہیں آسکتی بلکہ وہ بالقوہ سے بالفعل ہو جاتی ہے۔ حرکت و تغیر نام ہے بالقوہ کا بالفعل یا مادے کا فارم کی صورت اختیار کرنے کا۔ یہ حرکت میکانیکی نہیں بلکہ مقصدی اور غائی ہے۔ اس طرح مقصد یا غایت ہی تغیر و حرکت کا اصل سبب ہے۔ جب کوئی شے حرکت میں آتی ہے یا تغیر پذیر ہوتی ہے تو کوئی عیب اسے پہچنے سے نہیں دمکیل رہی ہوتی بلکہ اس کا مقصد یا غایت سامنے سے اسے کشش کر دیتی ہوتی ہے۔ لہذا مطلق لحاظ سے مقصد یا غایت آغاز سے پہلے ہوگا۔ جب وہ وقت کے لحاظ سے وہ بعد میں آئے گا۔ ارسطو کہتا ہے کہ حقیقت اولیٰ تمام کائنات کا مقصد یا غایت ہے جو کائنات کو اپنی طرف کشش کر رہی ہے۔ یہی خیال افلاطون کا بھی ہے۔ وہ بھی کہتا ہے کہ آتائی عقل ہی وجود مطلق ہے جو تمام کائنات کی اساس ہے۔ ارسطو افلاطون کے اس نظریے کو قبول نہیں کرتا کہ مقصد یا غایت اور فارم مادے سے علیحدہ موجود ہے۔ بقول سٹیس: ایک عام آدمی کو یہ بات عجیب سی لگے گی کہ وجود مطلق جس سے کائنات متعلق ہو رہی ہے کائنات کے عمل ارتقاء کے آخر میں ہو اور لیسہ یہ ثابت کرنا چاہے کہ یہ غایت یا مقصد حقیقتاً آغاز سے پہلے ہی ہے۔ لیکن یہی نوعنثلیت کا سب سے اہم خیال ہے۔ دراصل افلاطون اور ارسطو وقت کو غیر حقیقی اور محض ظاہری دکھاوا مانتے ہیں اس لیے وہ کہتے ہیں کہ وجود مطلق یا خدا کا کائنات سے تعلق وقت کا تعلق نہیں ہو سکتا جب کہ اہل مذہب کا خیال ہے کہ خدا کائنات سے پہلے موجود تھا اور اس نے کائنات کو پیدا کیا۔ اس طرح حد عالم کا سبب بنا اور عالم مسبب بنا۔ لیکن سنالیت میں خدا کا تعلق عالم سے وہ نہیں ہے جو سبب سے مسبب کا ہوتا ہے۔ مطلق لحاظ سے وجود مطلق یا خدا کائنات سے پہلے تھا لیکن وقت کے لحاظ سے وہ پہلے نہیں تھا۔ وہ کائنات کی غایت ہے اس کی اساس ہے لیکن جہاں تک وقت کا تعلق ہے کائنات کا نہ کوئی آغاز تھا اور نہ کوئی انجام ہوگا۔ ہنری مطلق کو ارسطو نے خدا کہا ہے۔ اس کی سنالیت کی چوٹی پر یہ ہمیشہ مطلق ہے جو حقیقی اور غیر مادی ہے اور سب سے نیچے ایسا مادہ ہے جس سے اہلی تک کوئی ہمیشہ قبول نہیں کی یہ دونوں اصطلاحات مطلق ہیں۔ کیونکہ ارسطو کے نظریے کی رو سے ہمیشہ اور مادہ ایک دوسرے سے الگ موجود ہیں ہو سکتے۔ تمام اشیاء کی حرکت خدا کی طرف جاری ہے اور اشیاء اپنے اپنے مقاصد کے حصول کے ساتھ ساتھ اس کی طرف کھینچی جلی جا رہی ہیں۔ خدا اکمل ہے علت لعلل ہے۔ وہ پہلا محرک ہے لیکن خود غیر متحرک ہے کیونکہ پہلے محرک کا غیر متحرک ہونا

- Actual (r)

- Potential (i)

* یہ ساری بحث سٹیس کی کتاب "یونانی فلسفے کی تنقیدی تاریخ" سے لی گئی ہے۔

Absolute Form (r)

ضروری ہے۔ ارسطو نے خدا کو فکر کا فکر اور ہمتوں کی ہمت بھی کہا ہے۔ خدا خود ہی موضوع ہے اور خود ہی معروض بھی ہے۔ ارسطو کا بیانی نظریہ یہ ہے کہ مادے کے بغیر ہمت موجود نہیں رہ سکتی اور خدا کو اس سے ایک ایسی ہمت کہا ہے جو بغیر مادے کے موجود ہے اس لیے ثابت ہے کہ وہ موجود نہیں ہے اگرچہ وہ حتمیت معنی ہے لہذا خدا نہ موجود ہے اور نہ فرد ہے۔ دراصل ارسطو کا خدا بھی املاطوں کے خدا کے طرح محض ایک معنی اصطلاح ہے اور غیر شخصی ہے۔ یاد رہے کہ متاخرین میں ہیگل نے جو فلسفہ ارسطو پیش کیا ہے اس میں بھی خدا کا وجود معنی کائنات سے معنی نہیں ہے بلکہ کائنات کے ارتقاء کے ساتھ ساتھ ارتقاء پذیر ہو رہا ہے۔

ارسطو کا طبیعی فلسفہ سادی طور پر سنی یا معصدی ہے کیونکہ علت سانی ہی ہر شے کا سبب ہے۔ ہر شے اپنی غایت یا مقصد کی طرف حرکت کر رہی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ فطرت کے عمل میں ہمت حرکت پر اکتاتی ہے مادہ رکاوٹ پیدا کرتا ہے۔ تمام عالمی حرکت و تغیری الاصل ہمت کی کوشش ہے مادے کو مشکل کرے گی۔ ارسطو کی طبیعیات میں حرکت و تغیر نام ہے ہمت کے مادے میں نفوذ کرے گا۔ وہ کہتا ہے کہ حرکت کی چار قسمیں ہیں۔ پہلی وہ جو کسی شے کے جوہر کو متاثر کرتی ہے اسے پیدا کرنے یا اسے ختم کرنے کا باعث ہوتی ہے۔ دوسری کیفیت کا تغیر ہے۔ تیسری کیفیت کا تغیر یعنی اس میں زیادتی کرنا یا گھٹانا۔ چوتھی حگہ کا تبدیل کرنا۔ ان سب میں آخری زیادہ اہم ہے۔ ارسطو وقت کو حرکت کا رائیہ سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ وقت کے بیانی عناصر تغیر اور شعور ہیں۔ پہلا خارجی ہے اور دوسرا داخلی۔ دوسرے ہر قسمی شعور پر برگساں ہے اہم نظریہ انسان کی بنیاد رکھی ہے۔ ارسطو کے خیال میں حسن در نوع رہی ہیں کہ کا نہ آثار ہے اور نہ انجام ہوگا۔ افراد پیدا ہوئے رہتے ہیں مگر فنا ہوتے رہتے ہیں لیکن نوع اسان ہمیشہ زندہ رہتی ہے۔ یہ خیال ڈارون کے نظریہ رخا کے سانی ہے کیونکہ ارسطو کا ارتقا وقت کا عمل نہیں ہے معنی عمل ہے۔

ارسطو کی نفسیات میں نفسی کے تین درجے ہیں۔ نفس کی ابتدائی صورت فون نشو و نما ہے جو ہودوں میں ہوتی ہے۔ ہودوں سے ایک درجہ اوپر حیوانات میں اس میں قوت کے نمو کے ساتھ احساس بھی موجود ہے جسے نفس حسی کا نام دیا ہے۔ سب سے بالاتر انسان ہے جس میں ان دونوں عوس کے علاوہ نفس باطنی یا عقل استدلالی بھی موجود ہے۔ ذہن انسانی کے قوی کا ذکر کرتے ہوئے ارسطو کہتا ہے کہ حواس خمسہ سے بالاتر فہم عامہ ہے جس کا سر کردل ہے۔ اس میں منتشر حسی مدرکات مل کر تجربے کی وحدت بناتے ہیں اس سے اوپر قوت معینہ ہے جس سے کسی فن کا بعضی عمل مراد نہیں ہے بلکہ ذہنی دیگر اور تصاویر سائے کی قوت ہے

جو سب میں موجود ہے۔ اس کے ا کے حافظہ ہے۔ اس میں اور قوت متغیلہ میں یہ فرق ہے کہ اس میں ماضی میں دیکھی ہوئی کسی شے کی نقل بھی شامل ہے۔ اس کے بعد متغیلہ کرہ ہے جو حافظے سے بلند رہے۔ اس کی مدد سے ایک شخص شعوری طور پر ماضی کی یادوں کو دہیں میں لا سکتا ہے۔ اس سے اوپر استدلالی یا نفسی نظام ہے جس کے دو درجے ہیں۔ فرور درجے کو عقل متغیلہ کہا ہے اور بالاتر کو عقل فعال کہا گیا ہے۔ ذہن انسانی میں فکر کرنے سے پہلے فکر کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ اس عقلی صلاحیت فکر کو عقل متغیلہ کہیں گے۔ اس میں ذہن انسانی نرم موم کی مانند ہے جس میں نقش قبول کرنے کی صلاحیت تو ہے لیکن اس پر کچھ نقش نہیں کیا گیا۔ عقل فعال اس موم یا عقل متغیلہ پر نقش ثبت کرتی ہے۔ ان تمام قوتوں کے مجموعے کو روح کہا ہے جو جسم کی پشت یا فارم ہے۔ روح جسم کے بغیر موجود نہیں رہ سکتی کہ یہ جسم کا فعل ہے اس طرح ارسطو نے نہ صرف نیا عورس اور افلاطون کے نسخ ارواح سے انکار کیا ہے بلکہ ان کے بقائے روح کے تصور کی بھی نفی کی ہے۔ کیونکہ اس کے خیال میں جسم کے حائے کے ساتھ روح بھی جو جسم کا فعل ہے ختم ہوجاتی ہے۔ افلاطون روح کو 'شے' سمجھتا تھا اگرچہ اسے غیر مادی مانتا تھا۔ اس کے خیال میں روح کو جسم میں داخل بھی کیا جا سکتا ہے اور نکالا بھی جا سکتا ہے۔ گویا روح اور جسم کا فاعلی میکانیک ہے۔ ارسطو کہتا ہے کہ روح کو جسم سے جدا نہیں کیا جا سکتا کیونکہ وہ جسم کی حیثیت ہے۔ جسم کے بغیر روح موجود نہیں رہ سکتی۔ ان کے درمیان ربط و تعلق میکانیکی ہیں ہے عضویاتی ہے۔ روح کوئی شے نہیں ہے جو جسم میں داخل بھی ہوتی ہے اور باہر بھی نکل جاتی ہے۔ روح جسم کا فعل ہے جو جسم کے فنا ہونے پر فنا ہوجاتا ہے لیکن ارسطو نے عقل فعال کو مستقل کر دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عقل متغیلہ فانی ہے لیکن عقل فعال غیر فانی ہے۔ عقل فعال خدا کے ہاں سے آتی ہے اور اسی کے پاس لوٹ جاتی ہے۔ لیکن اس آئینے سے بھی بقائے روح لازم نہیں آتی کیوں کہ عقل متغیلہ اپنے تمام قوتوں۔ متغیلہ۔ حافظہ۔ متغیلہ کرہ وغیرہ کے ساتھ موت کے وقت فنا ہو جاتی ہے۔ اسی طرح ارسطو نے شخصی بقا سے انکار کیا ہے۔ بعد میں اس کے ایک پیرو اور رشد نے بھی اسی بنا پر شخصی بقا سے انکار کیا تھا۔ ایک حکم ارسطو نے کہا ہے کہ جس طرح روح جسم کی حیثیت ہے اسی طرح خدا کتاب کی حیثیت ہے۔ ہمارے ہاں صوبہ وجودیہ نے اس قول کو وحدت وجود کے ثبات میں پیش کیا ہے۔

ارسطو کے اولیات میں عقل کی تدوین بھی ایسے ہے۔ فکر و استدلال کے ابتدائی اصول الیاطی فلاسفہ اور ہیریکلیٹس نے وضع کیے تھے جن پر سوفسطائیوں نے قابل قدر اضافے کیے۔ فکری استدلال کو ارسطو نے پہلے حقیقت کا نام دیا جاتا تھا۔ ارسطو

ے ان تمام اصولوں کو مرتب کیا اور ان پر اضافے کر کے منطقی قیاسی کی تشکیل کی جس کا اصل اصول یہ تھا کہ پہلے سے معلوم کیے ہوئے کلیات سے نتائج کا استخراج کیا جائے۔ علم الہیات میں کہیں کہیں اس نے استقراء بھی کام لیا ہے لیکن لارنجان کا رجحان غالبیت کی طرف ہی تھا۔ جدید دور کے آغاز پر فرانسیسیوں نے ارسطو کے قیاس کو رد کر دیا اور استقراء پر زور دیا کیوں کہ یہ جدید سائنس کا طریق تحقیق بھی ہے۔ لیکن اے ارسطو پر یہ الزام لگایا کہ وہ حقائق کا براہ راست مطالعہ کر کے اپنے نتائج فکر احد میں کرنا بلکہ پہلے سے قائم کیے ہوئے کلیات کے مطابق حقائق کو توڑ مروڑ دیتا ہے اور انہیں اپنے نام حاد عقلیاتی نظام کے مطابق کر لیتا ہے۔ لیکن کی یہ تعریف درست ہے لیکن یہ کوتاہی ارسطو سے خاص نہیں تمام یونانی فلسفی ذاتی مشاہدے اور تجربے کی بجائے کلیات ہی سے استدلال کرتے تھے۔ ہارٹلبرسل بھی یہی کی طرح ارسطو سے سخت حفا میں اور کہتے ہیں:

”ارسطو کا شمار نوع انسان کے عظیم ترین مصائب میں ہوتا ہے۔“

لارنجان کے خیال میں ارسطو کی منطقی قیاسی نے صدیوں تک دانش کی ترقی کے راستے مسدود کر دیے۔ دوسری طرف رہبان کہتا ہے کہ ارسطو سائنس کا بانی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ارسطو نباتات اور حیوانات کا مشاہدہ کیا کرتا تھا اور اس پہلو سے اس کا انداز مطالعہ تحلیلی اور سائنٹفک تھا لیکن قیاس کی ہمہ گیر مقبول اور اس کی موت کے بعد کے لکری تدریس کے باعث اس تحلیلی رجحان کو پہننے کا موقع نہ مل سکا۔

ماہدالطبیعیات کی طرح میاسیت، اخلاقیات اور حد لیا میں بھی ارسطو نے جاچا اپنے استاد سے انحراف کیا ہے۔ وہ افلاصوں کے اشتراک نسوان کا مخالف ہے اور کہتا ہے کہ عجمے کی صحیح پرورش اور تربیت کے لیے کسی کا ہونا ضروری ہے۔ عجمے کو ماں باپ سے الگ کر دیا جائے تو وہ ان کی شفقت سے محروم ہو جاتا ہے جس کا اثر اس کے کردار پر اچھا نہیں ہو سکتا۔ وہ کہتا ہے کہ بہترین ریاست وہ ہے جو کم و بیش ایک لاکھ نفوس پر مشتمل ہو۔ یہ ریاست اتنی بڑی ہو کہ کسی نپلے پر کھڑے ہو کر اسے دیکھا جائے تو ساری کی ساری نگاہوں کے سامنے آجائے۔ اس ریاست میں تین طبقات کا ہونا ضروری ہے۔ طبقہ اعلیٰ علم و عقل سے آراستہ، حوشحال یونانی آزاد ہو جس کے سپرد مملکت کا نظم و نسق اور دفاع کیا جائے۔ طبقہ متوسط ہنر مندوں اور صنعت کیروں پر مشتمل ہو جو کلویار اور لین دیں کا کلویار کریں۔ سب سے نچلا طبقہ غلاموں کا ہو جو بالائی طبقات کی خدمت پر مامور ہوں۔ ارسطو غلاموں کو مملکت کی صلاح و بہبود کے لیے اشد ضروری سمجھتا ہے کیوں کہ اس کے خیال میں حب تک ضمہ اعتدال کو روز مرہ کے کاموں سے فراہم میسر نہ آسکے وہ مملکت کے نظم و نسق کے لیے اس قدر اہمیت رکھتے ہیں کہ اسے نہیں کر سکتا۔ ارسطو

لاجروں کا ذکر حنا رب سے کرتا ہے کیوں کہ وہ دوسروں کی محنت مشقت سے بنائی ہوئی اشیاء کا محض تبادلہ کر کے دولت کما لیتے ہیں۔ اس نے سود خوروں کی سبب ملت کی ہے اور کاشتکاروں۔ کان کنوں اور مویشی پالنے والوں کی تعریف کی ہے۔ اس کے خیال میں طرز حکومت یا تو جمہوری ہونا چاہیے اور یا حکومت کی باگ ڈور روماء کے ہاتھ دے دینا چاہیے۔ وہ ڈکٹیٹر شپ کا سخت مخالف ہے اور کہتا ہے کہ جب کبھی کوئی ڈکٹیٹر برسر اقتدار آجاتا ہے لوگ یا تو مافق بن جاتے ہیں اور یا خوشامدی ہو جاتے ہیں؛ اطہار رائے کی جرات اور حریت فکر کا حاکم ہو جاتا ہے۔ ارسطو نے عیوں کی تعلیم و تربیت کو بڑی اہمیت دی ہے۔ اس کے مجورہ مصاب تعلیم میں چلے باج برس کھیل کود کے لیے وقف ہیں۔ باج سے سات برس تک ابتدائی آسان تعلیم۔ سات سے چودہ تک موسیقی اور ورزش۔ چودہ سے اکیس تک سو۔ یعنی۔ ادب اور نقاشی کی تعلیم دی جانے۔ اس کے بعد طالب علم جس شعبہ علم و ادب سے خواہش شعف رکھتا ہو اسے اختیار کرنے کا مجاز ہے۔ ارسطو نے بجا طور پر کہا ہے کہ کردار کی تعمیر کے بغیر تحصیل علوم ایک بے کار مشغلہ ہے۔ جو اشخاص رسمی علوم پڑھ لھتے ہیں لیکن ان کا کردار گھٹیا ہوتا ہے وہ علوم و فنون سے فیض باب نہیں ہو سکتے۔ پختہ کردار اور اعلیٰ اخلاق کے حصول کے لیے وہ مناسب عادات کے اختیار کرنے کی ترغیب دینا ہے اور کہتا ہے کہ بچے کے دھن و فکر میں شروع ہی سے اچھی عادتوں کا راسخ کر دینا ضروری ہے تاکہ بڑی عمر میں اس کے کردار میں عکس اور شخصیت میں بالیدگی آجائے۔ اس کے خیال میں آدمی دو قسم کے ہوتے ہیں۔ سید الطبع اور عبد الطبع۔ سید الطبع پیدائشی سردار ہوتے ہیں۔ ان کے ہاتھوں میں زمام حکومت دینا ضروری ہے کیوں کہ سید الطبع حوصلہ مدی۔ بلند نظری۔ نہایت استقامت سے مہرہ باب ہوتے ہیں۔ اس بات کا فیصلہ کہ کون سا طالب علم سید باصیح ہے اور کون سا عبد الطبع مکتب میں ہونا ہے۔ ارسطو مرد کو آقا اور عورت کو کیر سمجھتا ہے۔ عورت کا اولین فرض یہ ہے کہ وہ مرد کی خدمت پر کمر بستہ رہے۔ وہ کہتا ہے کہ عورت میں قوتِ ارادی نہیں ہوتی اور اس میں شطعیت اور کردار کا فقدان ہوتا ہے۔ کہتا ہے :

”حب قدرت کسی کو مرد بنانے میں ناکہ ہوتی ہے جو اسے عورت بنا دیتی ہے۔“

ارسطو کی تعلیم میں سیاسیات اور اخلاقیات کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔ وہ ریاست کو فرد پر فوقیت دینا ہے اور کہتا ہے کہ فرد کا مفاد ہر صورت جامع با ریاست کے مفاد کے تحت رکھنا چاہیے اور اس کی بناء پر کوششیں ریاست کی جود و علاج کے لیے وقف ہوں چاہییں۔ اسی بنا پر ہے۔ کشتیوں سے نجات ہے جو نوحی صاب کے بل بوتے پر ریاست کو دلی بناء کی پرورش کا آلہ کار سمجھتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ربرگی اور عمران کی تمام آسانسوں میں تمام افراد کو برابر کا شریک کرنا ضروری ہے اس کے بغیر کوئی معاشرہ صحیح معنوں میں منظم صورت اختیار نہیں کر سکتا۔ جو معاشرہ بدل و انصاف کی بنا پر قائم دیا جائے گا اس میں تمام افراد۔

کے اخلاق خود بخود سدھر جائیں گے۔ دوسری طرف جس معاشرے میں نا انصاف ہوگی اس میں ہند و نصیحت اور وعظ و ارشاد سے افراد کے اخلاق کو سدھانے کی تمام کوششیں بیکار ثابت ہوں گی۔ ارسطو اپنے استاد سے زیادہ حقیقت پسند تھا اس لیے اس نے کسی مثالی ریاست کا تصور پیش نہیں کیا بلکہ قابل عمل مشورے دیے اور اکتفا کیا ہے۔ اسے انسانوں کی کمزوریوں کا عبور احساس ہے۔ وہ کہتا ہے کہ آدمی عقلی استدلال کرنے والا حیوان ہے معقول انسان نہیں ہے۔ یاد رہے کہ افلاطون عالم حواس کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتا تھا اور اسے غیر حقیقی کہتا تھا۔ اس کے برعکس ارسطو عالم مادی کو حقیقی سمجھتا ہے اس لیے انسانی معاشرے کی بہبود کے لیے ایسے اصول وضع کرتا ہے جن پر عمل بھی کیا جاسکے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان کی تمام کوششیں حصول مسرت کے لیے وقف ہیں لیکن یہ مسرت حظ نفسانی سے مختلف ہے۔ اس سے ارسطو کا مطلب وہ ذہنی سکون اور آسودگی ہے جو نیکی کی زندگی بسر کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ اس کی مثال دہتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ جس طرح ایک صحت مند توانا نوجوان کے رخساروں پر از خود گلاب کے پھول جیسی سرخی آجاتی ہے اسی طرح ایک آدمی کا دل از خود مسرت سے مالا مال ہو جاتا ہے۔ اس مسرت کے حصول کے لیے ضروری ہے کہ ہر جوش شہوات و جذبات کو عقل و خرد کے تابع رکھا جائے۔ جس شخص کے جذبات عقل و خرد ہی گرفت سے آزاد ہو جائے ہیں وہ حظ نفسانی سے تو آشنا ہو سکتا ہے لیکن سچی مسرت سے ہمیشہ محروم رہتا ہے۔ ارسطو کو جالیات کا ہانی بھی کہا گیا ہے۔ اس نے اس موضوع پر ایک کتاب لکھی تھی جو ضائع ہو گئی۔ بوطیقا کے چند باب دست برد زمانہ سے محفوظ ہم تک پہنچے ہیں۔ اس کتاب میں اس نے مثیل نگاری سے تعمیلی بحث کی ہے۔ وہ اپنے استاد کی طرح آرٹ اور شاعری کو حقارت کی نگاہ سے ہی دیکھتا۔ وہ کہتا ہے کہ آرٹ بے شک عمارت (نقالتی) ہے لیکن جیسا کہ افلاطون نے کہا تھا نقالی کی نقالی نہیں ہے بلکہ اصل کی نقالی ہے۔ نقالی سے اس کا مفہوم یہ ہیں ہے کہ اصل کی ہو ہو نقالی کی جانے کیونکہ وہ کہتا ہے کہ آرٹ میں جدت اور بدلت کا عنصر لازم ہے۔ ارسطو کے خیال میں ایک مصور کسی شے کے محسوس و مرئی پہلوؤں کی نقالی نہیں کرتا بلکہ اس میں یا پشت یا فارم کی تبدیلی کرنا ہے جو اس شے کا اصل جوہر ہے۔ آرٹ فطرت میں لہی امانال کی تلاش کرنا ہے ورنہ اسباب میں جو آفاق اور ازلی عنصر ہوتا ہے اس کی نقالی کرنا ہے۔ ایک عامی کسی شے میں صرف اس کے مخصوص پہلوؤں ہی کو دیکھتا ہے جب کہ فن کار اس شے کا جوہر یا ازلی پہلو دیکھ کر اسے فن کی گرفت میں لے لیتا ہے۔ ہر شے مادے اور صورت پر مشتمل ہے۔ فن کار ہیئت سے اعتنا کرنا ہے مادے کو در حود موعہ میں سمجھنا۔ ارسطو مثیل کو المیہ اور توحید میں تقسیم کرتا ہے۔ المیہ کے ہیرو کے لیے ضروری ہے کہ وہ کوئی عظیم شخصیت ہو اس سے قطع نظر کہ وہ اچھا ہے یا برا ہے۔ کسی عظیم آدمی کی عذاب ناک ذہنی کشمکش اور قلبی اذیت ہی سبب کے ہر پور ناظر کا باعث

ہو سکتی ہے۔ المیہ رحم اور خوف کے جذبات کو ابھار کر ناظرین کی روح کو ہلک کرتا ہے کیوں کہ ان جذبات کے جوش مارنے کے بعد سکون اور طمانیت کی ہر کیفیت محسوس کی جاتی ہے آئے ترکیب نفس سے تعمیر کیا جاسکتا ہے۔

آخر میں ارسطو کے مثالی انسان کے تصور کا ذکر ضروری ہے کہ اس میں خود ارسطو کے ذاتی کردار و شخصیت کی حوالہ بھی دکھائی دیتی ہے۔ ول ڈیورنٹ کے الفاظ میں :

”وہ ہر ایک کی خدمت کرتا ہے لیکن کسی سے خدمت لینا ننگ و غار سمجھا ہے کیوں کہ احسان کرنا برتری کی علامت ہے اور محنوں احسان ہونا کمتری کا نشان ہے۔ وہ اپنے آپ کو خواہ مخواہ جو کھم میں نہیں ڈالتا کیوں کہ وہ دنیا کی بہت کم چیزوں کو درخور توجہ سمجھتا ہے لیکن مناسب موقع پر جان دینے سے بھی گریز نہیں کرتا کیوں کہ وہ جانتا ہے کہ بعض حالات میں زندہ رہنا باعث ننگ ہے۔ وہ عوام کے سامنے اپنے آپ کی نمود و نمائش نہیں کرتا اور اپنی پسند اور نا پسند کا بڑا سلا اظہار کرتا ہے۔ وہ صاف گو ہوتا ہے اور کسی شخص کا ہامن و سباط آئے حق گوئی سے باز نہیں رکھ سکتا۔ وہ کسی کی مخالفہ آبرو تعریف نہیں کرتا کیوں کہ اس کی نگاہ میں بہت سی کم چیزوں کو عظیم سمجھا جاسکتا ہے۔ وہ دوستوں کے سوا کسی کی غالب قلب کا قائل نہیں ہوتا کیوں کہ صرف غلام ہی دوسروں کو خوش کرے میں لگے رہتے ہیں۔ وہ کبہ پرور نہیں ہوتا اور تصور معاد کر دیتا ہے۔ وہ باتونی نہیں ہوتا اور لوگوں کو مدح و ذم سے بے نیاز ہوتا ہے۔ وہ دشمنوں کی عیب نہیں کرتا بلکہ انہیں سب کچھ سہہ بر نہ دیتا ہے۔ اس کی چال ماقار اور گہری اور گسگو سی ملی ہوتی ہے۔ وہ حلد بازی سے کام نہیں لیتا کیوں کہ کسی سے کو وقع نہیں سمجھتا۔ وہ دوڑ دھوپ اور ننگ و دو سے گریز کرتا ہے کیوں کہ وہ کسی بات کو چند ہیست نہیں دیتا۔ چمع جیح کر باتیں کرنا اور حلد حلد قدم اٹھانا اندرونی حلفشار کی علامتیں ہیں۔ وہ حوادث زمانہ کو تحمل اور وقار سے برداشت کرتا ہے۔ وہ خود اپنا چہرہ دوست ہوتا ہے اور گوشہ نشینی کو پسند کرتا ہے جب کہ مرد کا کارہ خود اپنا بد برس دس سے اور تسہانی سے خوف کھاتا ہے۔“

سمیعہ ارسطو کے اہم پہلوؤں کی تلخیص درج ذیل ہے :

(۱) ارسطو اپنے استاد افلاطون کی طرح مثالی پسند ہے کیوں کہ وہ بھی امثال کو ازلی و ابدی سمجھتا ہے۔

(۲) ارسطو کے خیال میں امثال مادی اشیاء سے علیحدہ یا ماوراء ہیں وہی بلکہ

خود ان کے بطون میں موجود ہے۔

(۴) نظام کائنات غائی اور مقصدی ہے۔ ہر شے اپنی غایت کی طرف حرکت کر رہی ہے۔

(۵) افلاطون عالم حواس کو غیر حقیقی کہتا تھا اور اسے عالم ظواہر سمجھتا تھا۔ ارسطو عالم حواس یا عالم مادی کو حقیقی عالم مانتا ہے۔

(۶) ہر شے مادے اور ہست یا فارم پر مشتمل ہے۔ مادے اور ہست کا تعلق عضویتی ہے یعنی وہ ایک دوسرے کے بغیر موجود نہیں ہو سکتے۔

(۷) زمان غیر حقیقی ہے۔ کائنات ازل سے موجود ہے اور ابد تک رہے گی۔

(۸) ارسطو نسخ ارواح اور بقائے روح کا مسکر ہے۔ اس کے خیال میں جسم کی موت کے ساتھ روح بھی فنا ہو جاتی ہے۔

(۹) خدا کائنات کا خالق نہیں نہ وہ فرد یا شخصیت ہے۔ وہ غیر مادی ہست ہے، مفاطیسی کشش ہے جس کی طرف کائنات کھینچی جلی جا رہی ہے۔

(۱۰) انسان کی تمام نگ و دو حصول مسرت کے لیے ہے جو صرف بیک اور فکر و تدبیر سے میسر آ سکتی ہے۔

(۱۱) فرد کے مفاد پر جماعت کا مفاد مقدم ہے۔ فرد جماعت کے لیے ہے۔ آدمی انسان کہلائے کا مستحق جبھی ہو سکتا ہے کہ وہ جماعت کے ساتھ وابستہ ہو، کسی ریاست کا شہری ہو۔

(۱۲) آرٹ ثانی ہے۔ فن کار کسی شے کی مثل یا ہست یا دوامی پہلو کو اسلوب کی گرفت میں لا کر عظیم آرٹ کی تخلیق کرتا ہے۔

(۱۳) کردار کی چٹکی کے بغیر علم بے کار ہے اچھی عادتوں کے راسخ کرنے سے کردار محکم ہوتا ہے۔

جیسا کہ مادیت پسندی کے صحن میں ذکر ہو چکا ہے ارسطو کی وفات کے بعد فلسفہ یونانی تزلزل پذیر ہو گیا۔ روم انکریل کے عہد سلطوت میں بھی افلاطون اور ارسطو کی درس گاہوں میں تعلیم و تدریس کا سلسلہ جاری رہا لیکن حوادث فکر کا خاتمہ ہو چکا تھا۔ قسامہ کی کتابوں پر حواشی لکھا طلبہ کا محبوب مشعلہ قرار پایا۔ سکندریہ میں فلاطینوس نے افلاطون کے فلسفے کے عقبات پہلو سے صرف نظر کر کے اس کے اشراق اور باطنیت کی تجدید کی اور نو اشراقیت کی بنیاد رکھی۔ رومی شہشاہوں نے عیسائی مذہب قبول کر لیا تو ایتھنز کی درس گاہیں بد کر دی گئیں اور ملاسفہ کو حلا و من کر دیا گیا۔ وحشی اقوام نے سلفیت روم کا حاکم کیا تو یورپ میں تاریک صدیوں کا آغاز ہوا۔ یورپ کے اس عہد جاہلیت میں مسلمانوں نے یونانی فلاسفہ کی کچھ کتابیں عربی میں منتقل کیں۔ اور فلسفہ یونانی کا احیاء کیا۔ اس رشد ارسطو کا بڑا شہدائی تھا۔ اس نے ارسطو کی کتابوں پر میں حاصل حواشی لکھیں جن کے ترجمے 'نہ سینا کی کتابوں کے ساتھ مغرب میں شائع ہو گئے اور اہل مغرب کے فکر و نظر میں صدیوں کے جمود کے بعد از سر نو بلبل مچ گئی۔ مدیسی پشوؤں نے ارسطو اور

افلاطون کے افکار سے اپنے عقائد کی توثیق کا کام لیا شروع کیا۔ افلاطون خاص طور پر عیسائیوں میں بڑا مقبول ہوا۔ آگسٹائن نے اُسے ”بشر حلب کا مسیحا“ کہا ہے۔ اُس کا یہ نظریہ عیسائی مذہب کے عین مطابق تھا کہ عالم ماوراء سے بالاتر ایک حقیقی عالم بھی ہے۔ مزید برآں افلاطون کے حیات بعد ممات۔ جہاں سزا اور بہشت دو طرح کے افکار بھی عیسائی مذہب کے مواہم تھے۔ یہ حالات تھے جب مغرب میں اُحیاء العلوم کی تحریک برپا ہوئی۔ اور سائنس اور فلسفہ دونوں مذہب اور باطلیت کے تصرف سے آزاد ہو گئے۔ کوپرنیکس، گلیلیو، کپلر اور نیوٹن نے کائنات کے متعلق انسان کا نقطہ نظر یکسر بدل دیا۔ ہئت اور طبیعیات کے نئے نظریات کی روشنی میں فلسفے کو نئے سرے سے مرتب کر کے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ یہ فرض لیکھی۔ باس اور ڈیکارٹ نے اعام دیا۔ جیسا کہ مادیت پسندی کے ضمن میں ذکر چکا ہے۔ ہم نے لکھا کہ ڈیکارٹ سے مادیت اور مثالیہ دونوں رواہات منفرع ہوئی ہیں۔ اس اب میں ہم مثالیہ پر اُس فلسفے کے اثرات کا ذکر کریں گے۔

ڈیکارٹ : ۳۱ - مارچ ۱۵۹۶ء کو نورین (فرانس) کے ایک معروف و مشہور گھرانہ میں پیدا ہوا۔ اس کی غیر معمولی ذہانت کے آثار لڑکپن ہی سے ظاہر ہوئے لگے۔ او گھر کے لوگ اُسے ”نہا فلسفی“ کہہ کر پکارتے لگے کیوں کہ وہ بڑا دل سوا ۱۰ ہوجھتا رہتا تھا۔ اعلیٰ تعلیم کی تحصیل کے لیے اُسے لائسنس کے ہونے مدرسے میں بھیجا گیا جہاں اُس نے ریاضی۔ طبیعیات اور الہیات کی تکمیل کی اُسے ریاضی میں خاص شغف تھا۔ بعد میں اُس نے تحلیل پسندہ ایجاد کیا۔ مدرسے سے ”ارح ہو کر کچھ عرصے تک وہ پیرس میں دوسرے نوجوانوں کی طرح دبا عشب دیا رہا اور پھر مطالعے اور ٹھکر کے لیے گوشہ گیر ہو گیا۔ کچھ مدت فوجی خدمات بھی نبھا دیں۔ فوجی افسر یہ دیکھ کر حیران ہوا کرتے کہ ڈیکارٹ ہر وقت غور و فکر میں غرق رہتا تھا۔ اور دوسرے فوجیوں کے مشاغل میں دلچسپی نہیں لیتا تھا۔ فوجی خدمت سے سبکدوش ہو کر اُس نے پالیڈ میں حکومت اختیار کی۔ وہ آسودہ حال تھا اس لیے اُسے مطالعہ فلسفہ اور فکر و تدبیر کے مواقع یاسی میسر آئے رہے۔ اُس نے اُسے فلسفے کو مربوط صورت میں اپنی تصانیف ”مراعات“ اور ”اصول فلسفہ“ میں پیش کیا ہے۔ معاصرین اُس کی حودت فکر کے قائل تھے۔ یہ فلسفے کا سب سے برا مداح وہ خود تھا اور کسی کو خاطر میں لانا نہیں تھا۔

ڈیکارٹ کا فلسفہ تشکیک سے شروع ہوا۔ وہ اپنے فلسفے کو محکم، یقینی بنانے پر استوار کرنے کا تمنا ہی تھا اس لیے ابتداء میں اُس نے ہر چیز کو شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھا اس شک کو فلسفے کی اصطلاح میں ”کرنیسی شک“ کہتے ہیں۔ شک و شبہ کے اس واسطے وہ اس نیچے پر پہنچا کہ ”میں سوچتا ہوں اس لیے ہوں“ اُس کے خیال میں وہی شے صداقت کی حامل ہوتی ہے جو اتنی ہی واضح و

جس کا اس کا اہم وجود یقینی ہے۔ اس کا وجود بلاشبہ ہے اور اس وجود کا جوہر
 دیں سے جو سوچتا ہے اور شک کرتا ہے۔ شک کرنا اور سوچنا ہدایہ خود اس کے
 اپنے وجود کی حقیقت پر دلالت کرتا ہے اس طرح اس کی ایسی بات اور ایسے افکار یقینی
 ہیں جس سے تمام عالمِ خارجی کا وجود انشائے کیا جاسکتا ہے۔ اس طریقے کی رو سے
 دیں مادے سے زیادہ یقینی ہے اور "میرا دہن دوسروں کے ادہان سے زیادہ یقینی ہے"۔
 اس طرح ڈیڈلٹ کے فلسفے میں موضوعیت کا عنصر پیدا ہو گیا اور مادے کے متعلق
 یہ حلیہ پیدا ہوا کہ وہ صرف ایسی شے ہے جس کے وجود کا محض دیں پر ہے۔ یہ
 عظیم عنصر ثابت پسندی کا بھی ہے۔ "میں سوچتا ہوں اس سے میں ہوں" کی بنیاد
 پر ڈیڈلٹ نے تمام علم کی عمارت تعمیر کر کے کی کوشش کی۔ پہلا نتیجہ اس نے اس
 کا کہ روح جسم سے کلی طور پر آزاد ہے اور جسم کی نہ نسبت اسے حساب زیادہ
 سہل ہے اس سے جسم کے نابود ہونے کے بعد بھی روح اُڑ رہے گی۔ دوسرا نتیجہ
 یہ ہے کہ جس انباء کو پہرا دیں واضح صور پر سمجھا ہے وہ نہ ف کی حالت میں
 ہیں۔ مگر کوئی کارٹ کے وسیع مفہوم میں اسمبلی لیا ہے۔ وہ کہتا ہے "جو
 سے سچی ہے وہ ہے" جو شک کری ہے سمجھی ہے ارادہ کریں ہے حیا کرتی
 سے حساس رہتی ہے۔ چونکہ سوچا ہی دیں کا جوہر ہے اس سے دیں ہمیشہ سوچا
 سے خواہ وہ حالت خوب میں ہو۔ خارجی انباء کا غم ضروری ہے کہ دیں کے وسیلے
 سے سوچنا کہ حساب کے واسطے ہے۔ یہ نتیجہ نہ فکر نہ کہ خارجی انباء یقینی صور
 پر موجود ہے یقینی ثابت پسندی سے یاد کر رہے۔

حکارت کے نظام فکری بہت مضبوط ہے جس کے ساتھ حلیہ فلسفہ
 شروع ہوا۔ اس نے کہا کہ "میں سوچتا ہوں"۔ کیا کی سب سے ٹھوس حقیقت
 ہے۔ اس طرح ڈیڈلٹ کے ساتھ حلیہ فلسفے میں موضوعیت کا وہ رجحان پیدا ہو جس
 نے بعد کے سابقہ نظریات پر اہم اثرات ثبت کیے اسی موضوعیت کے باعث کلاسیکی
 حریص مذاہب ہمنوں نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ دیں مادے کا یا موضوع معروض کا
 حیا ہے۔ اس کی انتہائی صورت یہ ہے کہ ہر شخص یا دیں تمام دوسرے اجزاء
 کے دیں کا حیا بھی ہے۔ اصطلاح میں اسے (Eclipsism) کہتے ہیں۔

گائریڈ ولہلم لائب بشر اس دور کا دوسرا مشہور مذاہب پسند ہے جو ۱۸۰۶ء
 ۱۸۰۶ء کو لبرک (جرمنی) میں ایک یرویر کے ہاں پیدا ہوا۔ وہ بچپن میں آپ کے
 سارے غامت سے محروم ہو گیا۔ بڑے ہو کر اس نے اپنے باپ کا وسیع کتب خانہ
 چھانڈا اور تمام مروجہ علوم کا گہرا مطالعہ کیا۔ قانون کا متعلق دے کر
 ایک رئیس کے ہاں ملازم ہو گیا۔ لائب نے کو بھی ڈیڈلٹ کی طرح ریاضات میں
 گہر سمجھا تھا ساتھ ساتھ ہی اس نے اس تصویق میں اعزازات بھی کیں۔ اس نے
 ڈیڈلٹ اور ہاس کی کتابوں کا خاص دور و اثرات سے مضامین کیا تھا۔ ہاس سے تو

اس کی خط و کتابت بھی رہی۔ ہالینڈ میں اس کی ملاقات وجودی فلسفی ہیچور سے بھی ہوئی تھی۔ ۱۹۷۶ء میں وہ ہیچور کے والی کا مشیر اور اس کے کتب خانے کا مستہم مقرر ہو گیا۔ اس کی ساری زندگی مطالعہ کتب میں گزری۔ ۱۹۷۹ء میں ایک خط میں لکھتا ہے۔ ”مجھے یس بوس کے فکر و تدبیر کے بعد اب شرح صدر ہوا ہے“ اس نے مذہب اور فلسفے کو ایک دوسرے کے قریب لانے کی کوشش کی ہے لیکن مروجہ مذہب میں چنداں دلچسپی کا اظہار نہیں کرتا تھا۔ اس نے ساری عمر گرجا کا رخ نہیں کیا اس لیے عوام اسے زندیق کہتے تھے۔ وہ علم کلام کا ذکر مابین محافرت سے کرتا ہے۔ لائب نثر عمر بھر تھرد رہا۔ وہ کہا کرتا تھا کہ اس بات کا فیصلہ کرے کے لیے کہ کسی شخص کو شادی کرنا چاہیے یا نہیں پوری عمر درکار ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ حواں کے زمانے میں آئے ایک لڑکی سے محبت ہو گئی اور ایک دن اس نے ابھی محبوبہ سے درخواست کی کہ وہ اس سے شادی کر لے۔ لڑکی بولی۔ سوچ کر ہٹاؤں گی۔ لائب نثر کہتا ہے حوش قسمتی سے مجھے بھی سوچنے کا موقع مل گیا اور میں شادی سے بال بال بچ گیا۔ لائب نثر بھی گلیلیو کی طرح کہہ کر رہا تھا کہ ایک جہا فلسفی ایک ایسا شوہر ہیں ہی سکتا۔ ہیچور کے دربار میں اس کے بچل و اساک کے انشائے مشہور تھے۔ ایک دفعہ دربار کی ایک رئیس رادی کی شادی ہوئی۔ سب لوگوں نے اسے بیش قیمت تحائف دیے۔ لائب نثر نے عائف کی جگہ چند نصائح نکھ بھیجے جن میں کہتا ہے کہ ”اب جب کہ کبھی شوہر مل گیا ہے ہر روز نہا کرنا۔“

لائب نثر کے نظریے کو ہم روحیتی، کثرت پسندی کہا جاتا ہے۔ اس۔ استدلال یہ ہے کہ حواسے مرکب ہے وہ لازماً احرار و مشعل ہوگی۔ حرو وادہ کو پھیلا یا نہیں جا سکتا۔ جو پھیلا ہوا نہ ہو وہ مادہ۔ ہو سکتا لہذا انبیاء کے احرار نے ترکیبی مادی نہیں ہیں چونکہ مادی نہیں ہیں اس لیے لامعادہ بھی ہوں گے۔ ان احرار نے ترکیبی کو اس سے موناڈ کا نام دیا ہے جو اس کے خیال میں روحانی اور نفسی قوتیں ہیں۔ ہر موناڈ میں ادراک کی قوت موجود ہوتی ہے۔ تمام عالم ابھی موناڈ سے مرکب ہے اور ان میں سے ہر ایک روحانی اکائی ہے جو ارتقاء پذیر ہے اور جس میں کوئی رحمہ یا درجہ نہیں ہے کہ روز ازل سے سر ممبر ہے۔ کوئی شے اس سے انتر خارج سے داخل نہیں ہو سکتی۔ موناڈ میں ماضی موجود رہتا ہے اور اس میں مستقبل کے ممکنات بھی موجود ہوتے ہیں۔ اس کے خیال میں جس چیز کو ہم مادہ کہتے ہیں وہ ابھی عسائی مراکز یا موناڈ سے مرکب ہے جو تعداد میں بے شمار ہیں۔ ہر موناڈ آزاد اور مستقل بالذات ہوتا ہے ان کے مابین سبب و مسبب کا رشتہ قائم نہیں ہو سکتا۔ موناڈ روحانی الاصل ہیں، اولیٰ ہیں، غرقانی ہیں۔ ٹکڑی کی میر سے لے کر روح انسانی تک ہر شے ابھی سے ہی ہے۔ روح انسانی میر سے برتر ہے کہ زیادہ صاف

اور واضح موناڈ سے مرکب ہے۔ خدا صاف ترین موناڈ ہے جو روح انسانی کی طرح تجربہ قوی ہے۔ لائب نثر کا یہ نظریہ حرکی ہے۔ ہر موناڈ فعال ہے۔ موناڈ کے فعل کو حرکت یا مقبر کہا جاتا ہے۔ لائب نثر کے خیال میں کائنات میں جتنے اجسام اشیاء ہیں ان سب کی اساسی صفت توانائی ہے۔ توانائی سے اس کا مطلب حرکت یا حرکت کو جاری رکھنے کا رجحان ہے۔ کائنات توانائی کی یہی اکائیوں سے ہی ہے جیسے وہ موناڈ کا نام دیتا ہے۔ انہیں تفہیم کیا جا سکتا۔ چادات سے لیے کر خدا تک توانائی کی یہ اکائیاں مرتب و مسلسل شکل میں موجود ہیں۔ لائب نثر کی اس سہ روئی کے مطابق زمان مکان کا عالم حواس سے مدرک ہے حقیقی ہے جب کہ اہلاطون کی مثال میں یہ تجربہ حقیقی ہے۔

لائب نثر نے اہمیت کو بھی رد کر دیا ہے اور کثرت پسندی کا نظریہ پیش کیا ہے جس میں بے شمار حقائق ہیں۔ اس کے فلسفے کو مثالوں میں لیے کہا جاتا ہے کہ ایک تو اس کی روح سے کائنات اصلاً روحانی یا ذہنی ہے اور دوسرے یہ کہ لائب نثر کائنات کو ایک سطحی ریاضیاتی نظام سمجھتا ہے جسے صرف عقل استدلالی ہی سے جانا جاتا ہے۔ بعد کے جرمن مثالیت پسندوں نے اس کے افکار سے استفادہ کیا تاہم فلاسفہ نے لائب نثر کی جودیت نکر اور عظم کا اعتراف کیا۔ اوسوالد ہینگلر کے خیال میں وہ جدید فلسفے کا عظیم ترین دین و دماغ ہے۔ ہمارے زمانے کے فلاسفہ میں جیمز وارڈ۔ وہاٹ ہیڈ۔ ڈریک وغیرہ اس کی بہت روایت سے فیض یاب ہوئے ہیں۔ لارڈ برٹرنڈسٹل اس کے فلسفے پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

”لائب نثر نے ڈیکارٹ کی دین و جسم کی دوئی اور جیسووا کی اہمیت دونوں کو رد کر دیا ہے اور کہا ہے کہ حواس متعدد ہیں۔ اس کا نام اس کے موناڈ رکھا ہے ایک موناڈ دوسرے کے لیے آئینہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ انسان کی روح واحد موناڈ ہے جب کہ اس کا جسم بے شمار موناڈ سے مرکب ہے۔ ان میں سے ہر ایک کسی نہ کسی حد تک ذہنی ہے۔ لیکن اتنا صاف اور متحرک نہیں جیسا کہ روح کا موناڈ۔ گھٹیا درجے کے موناڈ میں کائنات کا عکس اتنا صاف نہیں پڑتا جیسا کہ اعلیٰ موناڈ میں پڑتا ہے۔ سادہ کئی موناڈ پر مشتمل ہے اور اگر ہم صاف طور سے دیکھ سکیں تو معلوم ہوگا کہ سادے کا کوئی وجود ہی نہیں ہے۔ لائب نثر کا یہ احساس جدید طبیعیات سے قریب ترین ہے۔ لائب نثر نے مونی کے برعکس کہا کہ زمان و مکان علاقائی پر مشتمل ہیں۔ اس نظریے کا اثر انی سٹائن کے نظریہ اضافیت سے پوچھا ہے۔“

ترعوہی صدی میں سائنس کی اشاعت نے سوچے کے قدیم انداز بدل دیے تھے۔ نہاروہیں صدی میں ہر کہیں عقلیت کا دور دورہ ہو گیا۔ یہ مادیت پسندی کے

باب میں تحریک خرد الزوزی کا ذکر کر چکے ہیں کہ کس طرح فرانسی میں وائٹس اور دیڈرو وغیرہ نے عقل و خرد کو مشعل راہ بنایا اور انسانی معاشرے کو سائنس کے انکشافات کی روشنی میں نئے سڑے سے تعمیر کرے کا حواب دیکھا تھا۔ فرانس کے ان قاسوسیوں کو عقل پر اعتقاد کھل تھا اور اس بات کا یقین تھا کہ انسان سائنس کے برکات سے بہرہ یاب ہو کر ہی ایک مثالی انسانی معاشرہ قائم کر سکتا ہے۔ اٹھارھویں صدی کی روح عصر یا خرد افروزی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ہم ہولباخ کا ذکر فدرے تمصل سے کریں گے کہ دوسرے قاسوسیوں کا ذکر تمصل سے ہو چکا ہے۔ کانٹ کے انکار کو سمجھنے کے لیے بھی خرد افروزی کے اساسی انکار کا ذہن نشین کرنا ضروری ہے۔

ہولباخ (۱۷۳۲ء - ۱۷۹۴ء) ایک جرمن رہنم تھا جس نے پارس میں سکونت اختیار کر لی تھی اور اس دور کے تمام خرد پسندوں کو اپنی دات کے گرد جمع کر لیا تھا ابتداء میں اسے کیمسٹری سے شوق تھا۔ دیڈرو کی صحت کے فلسفے کی طرف مائل کر دیا۔ اس کی تالیف ”نظام فطرت“ کو مادیت کا صحیفہ کہا گیا ہے۔ اس میں مادیت پسندی کو باقاعدہ ایک نظام فکر کی صورت میں پیش کیا گیا ہے اور مذہبی اور روحانی نظریات کی تردید کی گئی ہے۔ ہولباخ روح کے متعلق لکھتا ہے کہ ہم اس سے زیادہ کچھ نہیں جانتے کہ روح ایک صفت ہے جو مفر سے وابستہ ہے۔ اگر کوئی پوچھے کہ مفر میں یہ صفت کہاں سے آئی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ”یہ ایک ترکیب کا نتیجہ ہے جو جاندار ہستیوں کے لیے مخصوص ہے اور جس کی وجہ سے بے جان کے جس مادہ ایک زندہ ہستی کا حرو بن کر حیات اور احساس کی قابلیت پیدا کر لیتا ہے جس طرح ان کے بدن میں دودھ۔ روئی اور شراب زندگی اور احساس میں تبدیل ہوتی رہتی ہے وہ کہتا ہے کہ ہر شخص اپنی حوشی کا حوا ہے۔ عمل انسان کو یہ تعلیم دیتی ہے کہ انسان اپنی مسرت کو دوسرے لوگوں کی مسرت سے الگ کر لے تو وہ بھی مسرت سے بہرہ اندوز ہیں ہو سکتا انسان کا مقدر یہی ہے کہ اگر وہ اپنی مسرت کا سامان کرنا چاہتا ہے تو اسے دوسروں کو بھی مسرت ہم پہنچانا ہوگا۔“

روح کے متعلق ہولباخ کہتا ہے کہ شروع شروع میں انسان کو اشیاء اور مظاہر فطرت کے اسباب معلوم نہیں تھے اس لیے اس نے ان اسباب کو زندہ سببوں پر مبنی کر لیا اور دیوتاؤں کو مانسے لگے۔ اہل مذہب نے معاشرے پر اپنا اقتدار قائم کرنے کے لیے مذہبی عقائد کا ایک نظام مرتب کر لیا۔ پروپ جانتے تھے کہ انسان فطرتاً ممنوعہ ہند ہے۔ اس لیے انھوں نے مرفی دیوتاؤں یعنی چاند۔ سورج وغیرہ کے عقائد بنا کر مرفی ہستیوں کے عقائد عوام کے دلوں میں ڈال دیے۔ مرفیہ روح علمی لحاظ سے بے ساد ہے اور بلا شبہ مکار پروپوں کی غرض ہے۔

شعبہ ہے۔ ان لوگوں نے عوام کو بتایا کہ انسان کا ایک غیر مرفی
 بعد ازاں ایسا ہی ہے جسے مرے کے بعد حرا سرا ملے گی۔ تمام دیونا پروہتوں ہی کے
 ترانے پڑھتے ہیں۔ ان کی ابتدا پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ دیونا
 انسان کے جسم پر عورت کی پیداوار ہیں۔ تخیل۔ حوس یا سکرو و مریب ل کی برہمن
 کرتا ہے۔ عورت کی پرستش کرتا ہے۔ حوس اعلا ری ابھی قائم رکھی ہے۔
 رواج ان کی عورت کرتا ہے۔ طم ان کی عورت کرتا ہے کہ انسان کی بے ضروری
 سے اپنا ہو سیدھا کرتا رہے۔ یہ ہے پولناخ کا فلسفہ مذہب۔ وہ کہتا ہے کہ
 اگر ایک خدا کو نسیم کر جس تو کسی نہ کسی طرح پوجا لازم ہے حال ہے۔
 پروہتوں کو اقدار حاصل ہو جاتا ہے۔ فطری اخلاق کی صورت مسخ ہو جاتی ہے
 اور خود و طم کا بازار گرم ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد ایک مصیب یہ بھی آتی ہے
 کہ دیوی آفات کو خدا کی پستی کے ساتھ مسمو کر کے نیچے سوسطاپانہ دلائل
 دیے جاتے ہیں۔ پولناخ کے خیالات پر دیرو کا اثر مائل ہے۔ اس کے مذہب کے
 آغاز و رنقا کے متعلق ایک خوب بڑے مسئلے کو جھپٹا جس کی شرح بعد میں فرہر
 تائیر۔ و سٹر مارک۔ رائبرٹس مسٹو وغیرہ نے کی ہے۔ ان کا فکر حرد افروزی کی عملیت
 کی نمائندگی کرتے ہیں جس کے خلاف روسو اور ڈیٹ جیسے رومانیست ہندوں نے
 عریک حردی کی تھی۔ ول ڈیورٹ حرد افروزی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں،
 "عمل و داس کی پرسش کے ایک مسلسل مسنگ کی صورت اختیار کر لی۔
 حرد افروزی نے اس پر اپنے اس شاندار عہدے کی بناء رکھی کہ نوع انسانی
 کی ترقی اور تکمیل نفس کے یہاں انساب موجود ہیں۔ انقلاب حراس نے
 جس کی دیوی کی پرستش کے لیے مسد معبر لیے اور اس میں ان کا اظہار کیا
 گیا کہ عمل و حرد انسان کے لیے مہم و رکاب کی ماس ہو سکتی ہے۔ اس
 پاکیزہ مہم میں روسو، گفٹن محوس کرنا تھا و ایمان و ایمان کی ضرورت
 پر زور دینا تھا۔ جب عقل و حرد اس کا صحیحہ لاتی تو وہ کہتا کہ یہ
 ایک مرض ہے۔ اس نے کہا، میں یہ علاج ہے کہ عورت کو حرات کرتا ہوں کہ
 نکر و سدر خلاف فطرت ہے اور فکر ایک اخلاق احمد ساز ہے۔"

کٹ کے جب حرد افروزی کے خلاف جہاد کا آغاز کیا تو اس نے روسو ہی سے
 عصیان حاصل کیا تھا۔ روسو کی رومانس کے اثرات اس کی مثالیت پر بڑے
 گہرے اور دور رس ہوئے لیکن ان کے ذکر کرتے کرتے اسے ایک اور مثالیت پسند
 کا ذکر کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

خارج بازکلیے (۱۶۸۵-۱۷۵۳ء) نے انڈیا کے ایک انگریز گہرے میں پیدا ہوا۔
 بچپن ہی سے اس نے اس اور دینی تھا۔ جامعہ میں اسے اپنے مسے کے اصول اوائل
 شباب ہی میں سرا کر لیے تھے ۱۷۳۷ء میں شب کے عہدے پر فائز ہوا۔ آخری

عمو آکسفورڈ میں گراری۔ یسٹ بارکلی نے فلسفے میں مذہب کے مقام کو بحال کرنے کے لیے مادیت پسندوں کے خلاف آواز اٹھائی اور بد دعویٰ کر کے علمی دنیا کو چونکا دیا کہ مادے کا کوئی وجود نہیں ہے۔ اس کے علاوہ کو بہت سی مثالیت کا نام دیا گیا ہے۔ اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اشیاء صرف اس ہی میں موجود رہ سکتی ہیں کیونکہ ان کے موجود ہونے کے لیے ضروری ہے کہ انہیں کوئی نہ کوئی دہی ادراک کرتا ہو۔ ان کی موجودگی ادراک ہی کے ساتھ ساتھ ہے۔ جیسا کہ گلیلیو نے کہا تھا "فعلی ہر میں نہیں ہوتی ہمارے بدن میں ہوتی ہے بارکلی مادی اشیاء کا منکر نہیں ہے۔ وہ کہا ہے تمام مادی اشیاء خیالات ہیں جو صرف دہی ہی میں موجود ہوتے ہیں۔ بارکلی خیال اور حسی کو مترادف سمجھتا ہے۔ وہ کہتا ہے غرض کیلئے کوئی شخص اعتراض کرے کہ کوئی بھی آدمی کسی نوعت کو دیکھے والا نہ ہو تو کیا درجہ معدوم ہو جائے گا تو اس کا جواب ہوتا کہ اس صورت میں درجہ خدا کے دہی میں موجود ہوگا۔ اس طرح منطقی حسی کو رفع کرنے کے لیے اس نے خدا کا سہارا لیا ہے۔ بارکلی کے مذاہب آج بھی دلچسپی سے پڑھے جاتے ہیں۔ ان میں دو کردار ہیں پانی لاس جو سائنس دان ہے اور فلوس جو بارکلی خود ہے۔ ایک جگہ فلوس خود کہتا ہے۔ "حسی کا بلا و سطل ادراک ہو وہ خیال ہے اور کیا خیال دہی کے باہر بھی موجود رہ سکتا ہے۔" اس کا یہ خیال کہ صرف دہی اور دہی احوال ہی موجود ہیں ہیگل کے یہاں بھی۔ لہذا دہی ہے۔

دور جدید کے سب سے بڑے تشکیک ڈیوڈ ہیوم نے بارکلی کی اس دہی کی آخری منطقی حد تک پہنچا دیا کہ کسی شے کی موجودگی ضرورت پر مشتمل ہے۔ کہا کہ دہی طبیعت ہی کی موجودگی کا علم ہو سکتا ہے۔ ہیوم نے مسند سبب و سبب سے بھی انکار کر دیا اور اس طرح خدا کی جڑ پر چھرا بٹایا۔ موضوعات نتیجہ ہمیشہ تشکیک کی صورت میں نمودار ہوتا ہے کیونکہ علم موضوع اور معروض کے ربط و تعلق کا دوسرا نام ہے۔ صرف موضوع پر روز دیا جائے گا تو معروض کا انکار لازم آئے گا سوائے اس معروض کے جو موضوع کے ادراک میں ہے۔ اسی موضوع کے باعث قدیم موضوعات تشکیک کے شکار ہوتے تھے۔ ہیوم کے تشکیک نے باب ۱۰ جواب آسودگی سے چھجور کر بیدار کر دیا۔

ہالوبل کالٹ ۱۰۰ برس کو ۱۷۷۰ء میں ڈونگر رگ کے ایک رہبر مارے گھر پیدا ہوا۔ اس کے ماں باپ سمجھے سادے صنعت پسند آدمی تھے۔ مارے نے ملحدی میں لاطینی زبان پڑھے سو فی سیکس اور اس میں خاص کام کیا۔ مارے نے یونیورسٹی جا کر اس نے فلسفے اور طبیعیات کے خصوصی مطالعہ کیا۔ محض ۱۷ سال پر وہ ایک گھرے میں اعلیٰ مدرسہ بن گیا۔ ۱۷۷۰ء میں اس نے کوئنگ کالج

کی بونہور سٹی میں پڑھانا شروع کیا۔ اُسے طبیعی جغرافیے سے گہری دلچسپی تھی جس میں اُس سے قابل قدر تحقیقی کام بھی کیا۔ کانٹ ساری عمر بھر رہا۔ اُس کے متعلق عجیب و غریب حکایات مشہور ہیں۔ ایک یہ ہے کہ حوالی کے زمانے میں کانٹ کو ایک لڑکی سے محبت ہو گئی۔ لڑکی بھی اُس کی طرف مائل تھی اور اس انتظار میں تھی کہ کانٹ کب اُسے رسمی طور پر شادی کرے گا۔ لیکن کبھی نہ ہو سکا۔ وہ اسی سے اسی پیام میں کانٹ ایک مابعد الطبیعیاتی گہی کے سلجھائے میں ایسا مسحروں پر کہ اُسے سراپا کا پوش پہ رہا۔ وہ لڑکی پر روز اُس کے راتنے میں آ کر کھڑی ہو جاتی کہ وہ اُس کی جانب مسکت ہو لیکن کانٹ پر تو محبت کا عالم طاری تھا۔ سبھی نگاہ اُنہا کر بھی نہ دیکھا۔ آخر رُج ہو کر وہ بڑی چل گئی اور اُس نے کسی اور شخص سے شادی کر لی۔ اس واقعے پر کئی برس گزر گئے۔ ایک دن اُنہی سے رُج میں کانٹ کی مذہبیت اُس لڑکی سے ہوتی حوالہ ادھیڑ عمر عورت تھی۔ لڑکی نے کہا کہ کل جانا چاہا لیکن کانٹ نے اُسے دیکھ لیا اور سکر کر چاہتے ہوئے اُسے میں کہا ”خاتون! مجھے اسوس ہے کہ میں آپ سے شادی میں کر سکوں گا۔“ عام طور سے معلوم ہے کہ کانٹ کی سیر کے اوقات ایسے معین تھے کہ لوگ اُسے دیکھ کر ہی گھڑبوں کے وقت درست کہا کرتے تھے۔

کانٹ پر وہ کسی نہ کسی عہدے کے متعلق سوچا رہتا تھا اور بعض اوقات دبا و مدبہا سے بے خبر ہو جاتا تھا۔ اُس کے خیالات ہی دقیق میں تھے اسلوب بیان میں بھی روایتی تھی۔ اُس کی مشہور کتاب ”تقدیر عقل محض“ کی اثر خاصی ”خوش سونے“ ہے۔ بعد میں اُس نے اس کی ”معدنہ“ کے عنوان سے عام مضمونوں میں لکھی تھی۔ کانٹ کی آخری عمر گویا کون پرہاسوں میں تھی کہ کم سے کم سب سے باادری چلے جھاڑ کر اُس کے پیچھے پڑ گئے تھے۔

جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے کانٹ کو ہجوم کے تشنگان اور لا ادرب کے خواہش مندوں سے جھکا تھا۔ ہیوم نے عقل استدلالی کو بے مصرف قرار دے دیا تھا۔ کانٹ نے عقل کے اصل مقام کو عمل کر کے بے بیڑا اُنہا تھا۔ اس دوروں میں وہ رہا کی نسبت اہل کے مضامین سے اثر مائل ہوا اور اس اہل سے اُسے پڑھا شروع کیا کہ دورِ سرہ کی سر کو بھی چول کیا جس سے اُس کے ہمارے صحت معجب ہوئے۔ روئے فرانسیسی فلسفوں کی علامت کی بھی جو مذہب کو دلتاں پارینہ سمجھے تھے اور سے ماضی جید کی یاد دہانی تھے۔ کانٹ نے اُن کے خلاف وجود ذات باری۔ سر و حیار اور جانے روح کو ثابت کرنے کا سہہ کر لیا۔ اس طرح اُس کا منصب عقل استدلالی اور مذہب دونوں کا دفاع کرنا تھا۔ عقل کے دفاع میں اُس نے کہا کہ جس فوائید اور فوائد انسانی تجربے اور حسی مشاہدے سے بے یار ہوئے ہیں۔ مثال میں اُس سے ریاضی کے قواعد پیش کیے حوالہ میں اور جس سے ہم محکمہ نتائج حاصل کر سکتے ہیں۔ کانٹ کہتا ہے کہ دہر انسانی مشر حواس کے مجموعے کا نام نہیں ہے جیسا کہ سوئے ثابت کرے کی کوشش کی تھی۔ وہ کہتا ہے کہ دہر ایک

فعال قوت ہے جو حسی مدرکات پر آزادانہ عمل کر کے انہیں علم میں منتقل کرتی رہتی ہے۔ اس کا استدلال یہ ہے کہ اگرچہ ہمارا علم تجربات و مدرکات سے ماوراء نہیں ہو سکتا لیکن بعض قواعد و مقدمات ایسے بھی ہیں جو اگرچہ تجربے اور مشاہدے ہی سے اخذ کیے جاتے ہیں لیکن اس کے باوجود شخصی مشاہدے اور تجربے سے بے نیاز ہوتے ہیں۔ مثلاً دو اور دو چار ایسی اٹل حقیقت ہے جو شخصی مشاہدے سے بے نیاز اور بالآخر ہے۔ اس ضمن میں کانٹ نے بارہ مقولات گانے ہیں جن کے ساتھ چار تضادات ہیں جن میں سے ہر ایک مثبت اور منفی پر مشتمل ہے۔ ان تضادات سے ہیگل سائر ہوا تھا۔ اس کی جدلیات انہی کی بیج پر مرتب کی گئی ہے۔

نقد عقل محض کے دوسرے المیٹن میں کانٹ نے دعویٰ کیا اس نے فلسفے میں کوہر نیکی انقلاب برپا کر دیا ہے۔ کانٹ نے مانے یونان کی طرح عالم کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے ظاہری عالم اور باطنی عالم۔ وہ کہتا ہے کہ زمان مکان کا عالم جس سے سائنس اعتنا کرتی ہے حقیقی نہیں ہے بلکہ محض ظواہر پر مشتمل ہے۔ یہ عالم ہمارے ذہن اور حواس سے باہر موجود نہیں ہے نہ اسے حقیقت نفس الامر کہا جا سکتا ہے۔ حقیقی عالم وہ ہے جس میں حقیقت نفس الامر موجود ہو۔ ہم نہ لو آئے جان سکتے ہیں اور نہ آئے ثابت ہی کر سکتے ہیں۔ سائنس کا تعلق ظاہری علم سے ہے اور منہج حقیقی عالم سے واسطہ رکھتا ہے۔ اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ ہمارے ذہن کی ساخت ہی ایسی ہے کہ ہم حقیقت کا ادراک نہیں کر سکتے۔ ہم آئے جاننے کی کوشش کریں گے تو لا محالہ تضادات کے شکار ہو جائیں گے کیونکہ ہماری رسانی صرف ظاہری عالم تک محدود ہے۔ مذہبی شعائر و عقائد کے اثبات کے لیے وہ اخلاقی وجدان کو ضروری سمجھتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہم علی استدلال سے وجود باری - بقائے روح اور قدر و اختیار کو ثابت نہیں کر سکتے۔ چنانچہ اس نے ایک ایک کر کے ان تمام دلائل کا تجربہ کیا ہے جو متکلمین اثبات وجود باری کے لیے پیش کرتے رہے ہیں اور تمام کو بودا غرار دیا ہے۔ اس لیے کانٹ کو عدم کلام کا محالہ بھی سمجھا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ذات خداوندی - ضرورت اختیار اور بقائے روح کے شک صدائقین میں لیکن عقل استدلالی ہمیں ان کا یقین نہیں دلا سکتی۔ ان کا یقین یہی عقل عملی سے ہوتا ہے جو اخلاقی وجدان کا دوسرا نام ہے۔ اس طرح کانٹ بھی اعلیٰ کی طرح سائنسی علوم اور ان سے بالاتر دینی امور میں حد فاصل قائم کرتا ہے۔ کانٹ میں عقل اور ارادے کے درمیان پوری ہم آہنگی مضامین نہیں کی جا سکی چنانچہ اس کی ذات سے دو ٹوٹیکیں آئیں (۱) حرموں کی عقلانی مثالیت جس کی رو سے خود شعور ذہن ہی حقیقت اولیٰ ہے (مثلاً شیلنگ ہیگل) اس سے روحانی نقطہ نظر پیدا ہوا یعنی جو صحیح معنوں میں موجود ہے وہی غیر ہے۔ (۲) ارادیت : جس کی رو سے کائنات پر ایک اندھا ارادہ مسلط ہے۔ اس

کاسب سے مشہور شارح شوپنہائر تھا جس نے کہا کہ انسان عالمی ارادے کے پانہوں میں بے جان کھلونے کی مانند ہیں۔ یہ نقطہ نظر حبری اور قوطی ہے۔

اخلاقیات میں کانت قدر و اختیار کا قائل ہے جس سے وہ تمام مذہبی عقائد کا جواز بھی پیش کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جب کسی کام کا واجب ہونا قرار پائے تو اسی وجہ میں اختیار کا عنصر بھی شامل ہوتا ہے۔ اس کے رواقبین کی طرح "فرض برائے فرض" کا کڑا نصب العین پیش کیا ہے اور کہا ہے کہ فرض کی ادنیٰ ہی حد پر اخلاق ہے حوالہ اس کے نتائج کچھ بھی ہوں۔ اس کی اخلاقیات میں "حکم قاطع" کا تصور مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ تصور اس کے خیال میں انسانی تجربے کا مشاہدے سے علیحدہ مستقل مقام رکھتا ہے۔ قدر و اختیار پر بحث کرتے ہوئے اس نے کہا ہے کہ جو شخص اپنے افعال کا دماغ دار نہیں ہوگا اسے اخلاقاً عامل نہیں کہا جاسکتا۔ کیونکہ وہ ارادی سے خیر کا انتخاب نہیں کرتا۔ اخلاق عامل کے لیے مختار ہونا لازم ہے۔

کانت جرمنوں کی فلسفیانہ رومانیت کا باب ہے اور جرمن رومانیت پسند بقول برٹراند رسل روس کے روحانی جڑے ہیں۔ فلسفے میں رومانیت کانت کی ذات کے ساتھ داخل ہوتی اور ادب و شعر میں لسیگ اور ہرڈر سے ہوتی ہوئی گونٹے اور شلر پر منبھی ہوئی۔ شلر نے روس کی مدح میں ایک نظم بھی لکھی تھی رومانیت نے جرمنوں کے ادب کی طرح ان کے فلسفے پر بھی گہرے اثرات ثبت کیے۔ یہ اثرات فحشے اور شینگ میں زیادہ نمایاں ہو گئے ہیں۔ جرمنوں کے روسی فلسفے میں مادے کے بجائے ذہن پر اور محروم کے بجائے موضوع پر زور دیا گیا اور اس میں اس قدر غلو کیا گیا کہ جس میں ثابت شد کہنے لگے کہ صرف ذہن ہی موجود ہے اور ذہن ہی مادے کا حانی بھی ہے۔ اس طرح ڈیکارٹ کے ساتھ فلسفے میں جس موضوعیت کا آغاز ہوا تھا وہ سننے اور ہیگل میں اپنی انتہا کو پہنچ گئی۔

کانت کے فلسفے کو ماورائی "مثالیت" کہا جاتا ہے۔ وہ خود اسے تنقیدی فلسفہ کہا کرتا تھا۔ مسمیٰ لحاظ سے کانت نے "تنقید عمل عاقل" میں جو نظریہ پیش کیا ہے وہ موضوعی مثالیت کا ہے۔ کانت مثالیت پسند ہے کیونکہ:

(۱) کانت افلاطون کی طرح عالم کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے عالم حوہرا اور عالم باطنی۔

(۲) کانت کا عقیدہ ہے کہ باطنی نکل حواس اور عقلی استدلالی کی رسانی میں ہو سکتی۔ افلاطون کے خیال میں صرف عقلی استدلالی ہی حقیقی عالم کو پا سکتی ہے۔

(۱) Categorical Imperative - (۲) Agent

(-) Transcendental Idealism

(-) Phenomenal (۵) Noumenal

(۳) کانٹ نے ڈیکارٹ کی طرح موضوع پر زور دیا ہے۔ اس نے زمان و مکان کے معروضی وجود سے بھی انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ ان دونوں کا انحصار ذہن پر ہے۔

(۴) کانٹ کائنات کو باطنی اور بامقصد سمجھتا ہے اس کے خیال میں انسان آرزوؤں اور آسکوں کا جواز موجود ہے۔ اس طرح اس نے میکانیک کے خلاف مقصدیت کا پہلو اسیار کیا ہے۔ اس کے بقول علم کے موضوع دو ہیں ”اوپر تاروں بھرا آسمان اور انسان کے باطن میں قانون اخلاق“۔

(۵) کانٹ کے آرٹ اور حس کے نظریے کے مطابق حس و خیال حسی لذت کی تخلیق نہیں ہے جیسا کہ پیوم نے کہا ہے بلکہ حس و خیال کا تعلق وجدان سے ہے جو حسیات سے علیحدہ اپنا مستقل وجود رکھتا ہے۔

(۶) انسانی ذہن حیاتیات و انکار کا حلقہ ہے۔

(۷) سائنسی دان کے طرز فکر اور فلسفی کی بصیرت میں فرق ہے۔

کانٹ کا نظریہ مثالیاتی ہے لیکن اس میں تحریریت۔ ارادت۔ لا ادریت اور موحودیت کے رجحانات بھی ملتے ہیں جنہوں نے بعد میں مستقل مکتب فکر کی صورت اختیار کر لی تھی عام طور سے کانٹ کو دور حدید کا عظیم ترین فاسی سمجھا جاتا ہے۔ لیکن برٹرینڈ رسل اسے محض ایک ”بد قسمتی“ قرار دیتے ہیں جس کے باعث دہائے فلسفہ میں باطنیت اور انشاز فکر نے بار پانا۔ ان دونوں انتہاؤں کے درمیان حقیقت یہ ہے کہ وہ ایک ہند باہ فلسفی ہے جو اپنی تمام کوششوں کے باوجود ژرف بھی اور حودت فکر کی دولت سے مالا مال تھا۔ حدید فلسفیانہ تحریکوں میں ہر کہیں اس کے اثرات کا کھوج ملتا ہے۔

کانٹ کے متبعین مشن۔ شینگ اور ہیگل نے کہا کہ کانٹ کی لا ادریت سے فلسفیانہ تحقیق کے تقاضے پورے نہیں ہوئے۔ انہوں نے کانٹ کی ظاہر اور باطن کی دوئی کو رد کر دیا اور اس خطرے سے بھی قطع نظر کر لی کہ انسانی علم محدود محض ہے۔ انہوں نے کہا کہ حقیقت کمال اکمل مستطیم وحدت ہے جس کا ادراک صرف عقل ہی کر سکتی ہے انہوں نے فکر کے ”مقام کل“ اور ”حقیقت کبریٰ“ کو واحد الاصل قرار دیا جسے وہ روح مطلق۔ غیر مطلق۔ وجود مصق اور خدا کہتے تھے۔ مشن کے وجود مطلق اخلاقی ہے شینگ کا حالیاتی ہے ہیگل کا عقلیاتی ہے۔ ان فلاسفہ میں اصلاحات کے باوجود اساسی طور پر فکری اتحاد موجود ہے یہی فلسفیانہ وحدت وجود ان سب میں قدر مشترک ہے۔

یوحنا گوٹ لیب مشن ۱۹-۱۷۰۷ء کو ایک تحریریں کسان کے گھر پیدا ہوا۔ حافظہ بلا کا پایا تھا اور سہاے دیں تھیں۔ یک رئیس نے اس کی۔ کلوب سے سائر ہو کر اسے متبعی بنا لیا اور اعلیٰ تعلیم دلوز۔ مشن نے حیا میں فلسفے اور دیسیات کی تحصیل کی۔ اس کی ماں چاہتی تھی کہ وہ پادری بن جائے لیکن اس نے انکار کر دیا۔ تعلیم سے فارغ ہو کر اس نے شادی کر لی اور ریورج میں درس دیے لگا۔ مشن

نے کانٹ کی تصانیف کا نظر غائر سے مطالعہ کیا تھا اور ان سے بڑا متاثر ہوا تھا۔ ۱۹۱۳ء میں جیٹا میں ہرولڈس مقرر ہوا۔ اسی یونیورسٹی میں آس نے اپنا خاص فلسفہ مرتب کیا جسے فلسفہ 'خودی' کہا جاتا ہے۔

منشی نے وجود مطلق کو خودی کا نام دیا اور کہا کہ خودی یا 'انائے کبیر' غیر شخصی آفاقی آزاد فعالیت ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کائنات میں صرف خودی ہی موجود ہے اس کے ماسوا کسی شے کا وجود نہیں ہے۔ ایک دن اس مطلق خودی نے اپنے باطن میں ٹھوکا ماسوس کیا جس کے نتیجے میں 'نا خودی' کا ظہور ہوا۔ اس کے بعد اس سے مادی اشیاء منفرع ہوئیں۔ منشی اس مطلق 'خودی اور خدا کو مترادف مانتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خودی عینقی اصول ہے۔ خودی اپنے راستے میں رکاوٹیں لاتی ہے تاکہ ان کے خلاف کشمکش کر کے ابھی تکمیل کر سکے۔ عالم مادی مطلق خودی کے لیے ایک 'اٹھاڑے کی حینت رکھا ہے جس میں کشمکش کر کے وہ اپنے آپ کا شعور حاصل کرے۔ ازل و ابدی خودی مطلق یا خدا نے عالم مادی یا نا خودی کو اپنے راستے میں مزاحم بنایا ہے۔ یہ نقطہ نظر موضوعی مثالیت کی آخری انتہا ہے کیوں کہ اس کی رو سے کائنات میں مادے کا کوئی وجود نہیں ہے ہر شے ذہن ہے روح ہے۔ منشی نے کانٹ کی مادے اور ذہن کی دوئی سے انکار کیا۔ کائنات سے مادے کو پھر خارج کر دیا اور دعویٰ کیا کہ ہر شے ذہن ہے روح ہے۔ عالم صرف ظاہری طور پر مادی معلوم ہوتا ہے۔ کائنات فی الحقیقت ذہن ہے خودی ہے۔ خدا ہے۔ منشی کے نظریے میں اسان کی خودی بھی مطلق خودی کا جرو ہے اور فاعل مختار ہے منشی روح یا خودی کی بقا کا قائل ہے لیکن کہتا ہے کہ ماحودی یا مادی رکاوٹوں کے خلاف کشمکش کر کے ہی انفرادی خودی غیر لای ہو سکتی ہے۔ سیدم دی شیل نے منشی کی موضوعی مثالیت کا ذکر کرتے ہوئے ایک دفعہ ملاحظاً کہا تھا 'اس بات کا تو منشی کو بھی شبہ ہوا ہوگا کہ آس کی بیوی محض اس کے ذہن کی پیداوار ہیں'۔

منشی کی خودی عقباتی نہیں بلکہ فعال اور تخلیقی سر کر ثوت ہے۔ خودی کا اظہار آس وقت ہوتا ہے جب انسان نیچر یا ماحودی کی مخالف قوتوں سے نبرد آزما ہوتا ہے اس عمارے میں انسان پر اخلاقی فرض عائد ہوتا ہے جس کی ادائیگی میں وہ فاعل مختار ہے۔ وہ خودی کو مسئلہ سبب و مسبب میں مفید نہیں مانتا بلکہ اسے آزاد فعالیت تسلیم کرتا ہے۔ انسانی خودی مادی واقعات کے سلسلے کی ایک کڑی ہیں بلکہ اسے مقدر کی تشکیل میں آزاد ہے۔ منشی کا یہ نظریہ کشمکش اور عمل کی دعوت دیتا ہے۔ ہرے بان اقبال نے منشی کے نظریہ خودی کو اسلامی قالب میں ڈھال کر پیش کیا ہے۔ بشوی اسرار و رموز میں خودی پر جو بحث موحود ہے وہ منشی ہی سے ماخوذ ہے۔

کلاسیکی جرمن فلسفے کا دوسرا مفکر فریڈریش ولہلم جوزف شلینگ جرمن فلسفیانہ رومانیت کا صحیح نمائندہ ہے۔ وہ ۱۷۷۵ء - جنوری ۱۷۷۵ء کو لیون برگ میں پیدا ہوا طالب علمی کے زمانے میں انقلاب فرانس سے متاثر ہو کر انقلاب پسندوں کے جنگی ترانے مارسلر کا ترجمہ کیا جس سے ٹیوک خفا ہو گیا۔ شلینگ نے کانٹ - مٹلے اور سینورا کی کتابیں خاص توجہ سے پڑھی تھیں۔ وہ طبیعی علوم سے بھی واقف تھا۔ اس کی عمر کا بیشتر حصہ روساء کے عہوں کی اتالیقی میں گزرا۔ اس زمانے میں جینا تحریک رومانیت کا مرکز تھا۔ جینا شلیگل اور فٹشے میں گہرے مراسم قائم ہو گئے۔

وجود مطلق فٹشے کے لیے احلاق ہے اور شلینگ کے لیے حایاتی ہے۔ اس کی تعلیم یہ تھی کہ کائنات ایک فن پارہ ہے جسے ایک عظیم فن کار نے تخلیق کیا ہے۔ یہی نقطہ نظر لیسنگ - پرڈر اور گوٹھے جیسے رومانویوں کا بھر تھا۔ زمانے کے گروے کے ساتھ شلینگ مثالیت اور وحدت وجود کی طرف مائل ہو گیا۔ اس کے خیال میں نیچر مرنی و محسوس روح ہے اور روح غیر مرنی مگر ہے۔ اس خیال سے بعد کے رومانی شاعروں نے لہذا حاصل کیا اور انہوں نے عالم اور نیچر کو حیات اور ذہن سے متصہ کر دیا اور پھر اس سے قلبی رابطہ پیدا کرنے کی دعوت دی۔ ورڈر ورتھ کی شاعری اس عقیدے کی صداۓ بازگشت ہے۔ شلینگ نے خود بھی فطرت کو عظیم نظم کہا ہے۔ اواخر عمر میں وہ تصوف کی جانب مائل ہو گیا اور کہے لگا کہ روح اپنی ذات سے آزاد ہو کر وجود مطلق میں فنا ہو جاتی ہے۔

ہیگل : کے فلسفے میں جرمن کلاسیکی مثالیہ نقطہ عروج کو پہنچ گئی۔ جارج ولیم فریڈرک ہیگل ۱۷۷۵ء - اگست ۱۷۷۵ء کو سٹ کارٹ میں پیدا ہوا۔ اس نے ٹوبنگن میں دیہات کی تحصیل کی۔ اس زمانے میں شلینگ بھی وہاں پڑھتا تھا۔ ہیگل نے فلسفے اور طبیعیات کا بھی شانہ نظر سے مطالعہ کیا۔ اس زمانے میں وہ کانٹ اور روسو سے خاص طور پر متاثر ہوا۔ ۱۷۹۶ء اور ۱۸۰۰ء کے درمیان وہ فرینک فرٹ میں عہدیت ایک اتالیقی مقیم رہا اور جین اس کا ذاتی فلسفہ صورت پذیر ہوا۔ کچھ عرصے تک ہیگل اور شلینگ ایک رسالہ بھی نکالتے رہے۔

اوائل ۱۸۰۰ء میں ہیگل تصوف کی طرف مائل تھا جس سے اس نے یہ عقیدہ امد کیا تھا کہ وجود مطلق سے کسی شے کے علیحدہ ہونے کا تصور غیر حقیقی ہے۔ اور ماسوائے 'کل' کے کوئی شے حقیقی نہیں ہو سکتی۔ فلسفہ پارسی نائڈس اور سیسورا سے ہیگل اس بات میں احلاف کرتا ہے کہ 'کل' کوئی حوہر واحد ہے۔ وہ 'کل' کو عضویاتی نظام سمجھتا ہے۔ 'کل' کو عین صحن کا نام دیتا ہے اور کہتا کہ یہ روحانی ہے۔ اس کے حوال میں کوئی شے حقیقی نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ اس عین مطلق یا حقیقہ برئی سے عضویاتی سبب سے رکھتی ہو۔ کیوں کہ صرف 'کل' یا عین مطلق ہی حقیقی ہے۔ نوع - کثرت اور امرادیت سب غیر حقیقی ہیں۔ فلسفہ کے لیے عدم - 'کل' ہے۔ یعنی حرووی شے صداقت میں رکھ سکتی۔ ہیگل کا عین

مطلق، ازلی، ابدی اور اکمل ہے جس میں عالم کی تمام متضاد قوتیں 'اولیٰ و اتحاد' حاصل کر لیتی ہیں۔

ہینگل کے نظریے میں نیچر اور دیں یا عمل ایک ہی البتہ وہ نیچر کو عمل کے تحت رکھا ہے۔ اس کے خیال میں تمام وجود اور عمل متحد الاصل ہیں۔ جو عمل عقل میں ہے وہی عمل نیچر میں بھی ہر کہیں کارفرما ہے اس لیے جو کچھ بھی حقیقی ہے عقلیاتی ہے اور جو کچھ بھی عقلیاتی ہے حقیقی ہے۔ نیچر اور تاریخ دونوں میں مطلق موجود ہے اور کائنات بیادہی طور پر ایک مستقی نظام ہے۔ وجود مطلق بدات خود عقلیاتی ہے۔ وہ سرل حس کی طرف مطلق وجود روانہ دواں ہے خود شعوری ہے۔ تمام عمل کا معنی ایسے دیں کا حصول ہے جو کائنات کے معنی و مقصد کو سمجھتا ہو۔ اور کائناتی مقصد کے ساتھ ایسے آپ کو متحد کر سکے۔ ہینگل کے خیال میں ہمارے کامسب ہی ہیں کہ نیچر کو سمجھا جائے اور اس میں عقلی استدلالی کا کھوج لگایا جائے۔ کیوں کہ عالم کے تمام اہل عقیداتی ہیں۔ ساروں کا نظام عقلیاتی ہے۔ حقیقت بیادہی طور پر عقلیاتی ہے مستقی عمل سے اس لیے اس کا ادراک صرف فکر ہی سے ہو سکتا ہے۔ عالم حامد ہیں حرکی ہے اسی طرح فکر اور عقل بھی حرکی ہے۔

ہینگل کے کاسٹ۔ منٹے اور شپلنگ کے نظریات کو فکری وحدت دیہے کی کوشش کی اور کہا کہ کائنات دیں کا ارتقاء ہے۔ نیچر سے عین مطلق یا خدا کی طرف عالم طبیعی کا اور دیں انسانی میں ہر حکم تدوینی انکشاف کا عمل جاری ہے جسے اس نے جدلیاتی یا اصول تضاد کا نام دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہر ایسی حد کی طرف مائل ہو رہی ہے۔ کائنات ایک گول ہے جس میں عقلیاتی اصول کارفرما ہے۔ اس گول میں جو ارتقاء ہو رہا ہے حدلیاتی عمل سے ہو رہا ہے۔ پہلے ہم کہتے تھے انکشاف کرے ہیں جسے مثبت' کہا جائے گا۔ پھر ہم اس کی ضد معلوم کرتے ہیں یعنی 'منفی'۔ ان دونوں کا متحدہ عمل میں آتا ہے جو بدات خود مشابہں جاتا ہے۔ یہ عمل اسی طرح جاری رہتا ہے۔ حدلیات کا یہ عمل فکری ہے کیوں کہ کائنات فکر ہے اور فکر ہی کے قوانین کے تابع ہے جس طرح ہم فکر کرے ہیں اسی طرح کائنات کا ارتقاء ہوتا ہے۔ یہ تمام عمل یک فکری گول ہے جس میں نیچر اور انسان یک ہیں۔ جو عمل انسانی دیں میں ہوتا ہے وہی نیچر میں بھی پایا جاتا ہے۔ نیچر میں یہ عمل لاشعوری ہوتا ہے جیسا کہ ہودت کا چوہ لگا۔ انسان میں یہ عمل شعوری ہوتا ہے اور انسان جانتا ہے کہ وہ ارتقاء پذیر ہے۔ اسی عمل ارتقاء میں کائنات جاری ہے۔ ہینگل کے ہاں کائنات 'گول' ہے جو ایک فکری عمل ہے اور اسے اسی ارتقاء پذیر ہے جیسے کہ فکر کا ارتقاء ہوتا ہے۔ یعنی مثبت۔ منفی اور اتحاد۔ یہ ایسی مثالیت ہے جو مطلق کی آخری اسٹا تک پہنچ گئی ہے۔

ہنگل کہتا ہے کہ کائنات ارتقاء کا عمل ہے جس میں عین مطلق جو ازل میں
 نئی طور پر موحود تھا بالآخر صورت پذیر ہوتا ہے۔ اس کے خیال میں خدا کائنات
 کی زندہ تحرک عقل ہے جو انسان میں باشعور ہو گئی ہے اس لیے کائنات مکمل طور
 پر انسانی دہن ہی میں منسلک ہو گئی۔ ہا شعور فرد کائنات کا ذیل ترین انکشاف ہے۔
 اس نظریہ کی رو سے ذہن ارتقاء کے تین مراحل سے گزرتا ہے۔ موضوعی ذہن۔
 معروضی ذہن اور ذہن مطلق۔ موضوعی ذہن کا احساس روح کی حیثیت سے بچہ پر ہے۔
 شعور کی حیثیت سے وہ فیچر کا مخالف ہے اور روح کی حیثیت سے بچہ کے ساتھ مطابقت
 کیے ہوئے ہے۔ اپنی بلند ترین صورت میں ذہن عالم کا مدہی ہے۔ ہنگل کہتا ہے
 کہ ذہن مادی دنیا کا حائق ہے اس لیے ذہن اور مادی دنیا میں ایک ہی جیسے جدلیات
 اصول کار فرما ہیں۔ ذہن تمام کائنات میں عمل تخلیق کر رہا ہے اور اشیاء اور اراون
 میں ایسے آپ کو صورت پذیر کر رہا ہے۔

ہنگل کا خدا ناقص اور ارتقاء پذیر ہے۔ وہ خدا کو عین کہتا ہے۔ حدیثی
 فعل جو ارتقاء پذیر ہے خدا ہی کے بطون میں وقوع پذیر ہو رہا ہے۔ خدا دنیا کی
 تخلیقی عقل ہے۔ یہ عین یا خدا جب صورت پذیر ہو تو آتے۔ اس کا روح کہا جاتا ہے۔
 اس کا مطلب یہ ہے کہ بحیثیت عین ہونے کے خدا عین و تکوین سے پہلے بھی
 موجود تھا۔ ہنگل کہتا ہے کہ عالم اول سے موحود ہے۔ خدا عالم کی زندہ حرک
 عقل استدلالی ہے جو اپنے آپ کو کائنات میں۔ بچہ میں۔ رخ میں منکشف کر رہی
 ہے۔ فیچر اور تاریخ خدا کی خود شعوری میں ارتقاء کے لاری مراحل ہیں۔ فیچر ایک
 مرحلہ ہے جس میں مطلق خیال اپنے ارتقاء میں ذہن یا روح میں مشغول ہو جاتا ہے ہا
 اس کی شکل اختیار کر لیا ہے۔ ارتقاء کے حدیثی مراحل سے گزر کر ذہن ایسے آپ
 کو منکشف کرتا ہے۔

عقل آفاقی یا عین مطلق یہ صرف بچہ اور افراد میں ہا اظہار کرتی ہے بلکہ
 انسانی اداروں اور تاریخ۔ اخلاق اور ضمیر اور رسم و رواج میں بھی ایسے آپ کا اظہار
 کرتی ہے۔ اس صورت میں اسے معروضی ذہن کہا جاتا ہے۔ مطلق فکر کے ارتقاء کا
 بلند ترین مرحلہ ذہن مطلق کا ہے جس کا کام ہے فیچر میں ایسے آپ کا اظہار کرنا
 اور جو آزاد اور لامحدود روح ہے۔ ذہن مطلق بین مرحلہ سے گزرتا ہے اور ایسے
 آپ کو بتدریج آرٹ۔ مذہب اور فلسفہ میں منکشف کرتا ہے۔ وہ آرٹ میں وحدان
 بن کر مذہب میں تخیلی بن کر اور فلسفے میں حقائق سفر فکر کی صورت میں صبر
 ہوتا ہے۔

ہنگل کی مابعد الطبیعیات نے قدرتا اس کے سیاسی اور فنی نظریات کو متاثر کیا
 وہ کہتا ہے کہ ایک عالمی روح تمدن کے عملی ارتقاء کی مدد کر رہی ہے اور
 مختلف اقوام کو آہ کار بنی رہتی ہے۔ مصریوں۔ عربوں۔ یونانیوں اور رومیوں
 کو یکے بعد دیگرے اپنا ترچھا بنا کر اب اسے حرسوں کو متحجب کر لیا ہے
 جس کے ہاتھوں میں آج کل مغرب انسانی کی پاک گور ہے۔ حرموم عالمی روح کی ترجم

یا آگہ کار بنتی ہے آگے اس بات کا حق بھی پہنچتا ہے کہ وہ دوسری اقوام پر حکمران کرے۔ جو بھی قوم اس برگزیدہ ملت کا مقابلہ کرے گی تباہ ہو جائے گی۔ کارل مارکس نے ہیگل کے فلسفہ تاریخ اور جدلیات سے استفادہ کیا لیکن ان میں وہ ترمیم کی کہ عالمی روح کا مقام جدلی مادیت کو دے دیا اور اقوام کی کشمکش اور اضداد کی پیکار کو طبقاتِ معاشرہ کی کشمکش میں منتقل کر دیا۔ دوسرے الفاظ میں مارکس کے خیال میں پہلے اشتراکیت ترقی کے علم بردار تھے۔ انقلاب فرانس کے بعد یہ کام بورژوا نے سنبھال لیا۔ اشتہالی انقلاب کے بعد یہ فرض پروولتاریوں کے سپرد ہوا ہے۔ گویا اشتراکیت اور بورژوا کی کشمکش اب بورژوا اور پروولتاریوں کی آویزش میں بدل گئی ہے۔

ہیگل نے اپنے فلسفے میں جرمنوں کے نسلی تفوق اور حرمین حکومت کے استبداد کا جواز پیش کیا ہے۔ اس کے نظام فکر میں جزا غیر حقیقی ہے اور اپنے وجود کے لیے "راسر کل" پر منحصر ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مملکت ایک کل کا درجہ رکھتی ہے جس میں فرد کا وجود غیر حقیقی ہے۔ مرد اس کل کی نسبت اور رعایت ہی سے اپنا وجود رکھتا ہے۔ مملکت سے علیحدہ اس کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ افراد مملکت کے لیے ہیں مملکت افراد کے لیے موجود نہیں ہے۔ فرد کی آزادی کا مفہوم سوائے اس کے کچھ نہیں ہے کہ وہ مملکت کے قوانین کی پیروی کرتا رہے۔

فشنے، شوپہائر اور ہیگل کاٹ کے اصول فکر سے متصرف ہو گئے تو بعض فلاسفہ نے نعرہ لگایا کہ "کاٹ کی طرف واپس لوٹ جاؤ"۔ انہوں نے فشنے اور ہیگل کی مابعدالطبیعیات کو رد کر دیا۔ ان مفکرین میں وولف ہرمین لوئرے قابل ذکر ہے۔ وہ ۲۱-۱۸۱۷ء کو بوٹرن میں پیدا ہوا۔ اس نے وائسے سے فلسفہ پڑھا۔ اس نے ایک ہی برس میں فلسفے اور طب کی اعلیٰ سدیں حاصل کیں اور فلسفے کا پروفیسر بن کر بھی طب کا درس دیتا رہا۔ لوئرے بظاہر فلسفی اور بیاطن فی کلر اور شاعر تھا وہ مذہب میں شخصی خدا کا فائل تھا اور فلسفے میں محنت کا ترحان تھا۔ سائنس میں وہ ایسے آپ کو بحریت پسند کہتا تھا۔ ہمارے زمانے میں ابوکن نے جرمن مثالیت کے احیاء کی کوشش کی ہے۔

کلاسیکی جرمن مثالیت کے اساسی افکار درج ذیل ہیں۔

۱- صرف ذہن ہی موجود ہے۔

۲- صرف ذہن ہی حقیقی ہے۔

۳- ذہن مادی کائنات کا خالق ہے۔ یہ عقیدہ انتہائی موضوعیت کا ہے۔

۴- جیسا ذہن اسانی ہے ویسی ہی کائنات بھی ہے اس لیے کائنات کی ترحانی

ذہن انسانی کی رعایت سے کرنا ضروری ہے۔

۵- ذہن کسی نہ کسی صورت میں قطری مظاہر میں طاری و ماری ہے۔

۶۔ کائنات ایک عظیم ذات ہے۔

۷۔ کائنات ہامعی ہے۔ اس میں ایسے معانی ہیں جو معروضی ہیں اور جن کا انکشاف ہم کر سکتے ہیں۔ اگر کائنات میں معروضی معانی ہیں تو حقیقت کی تہ میں کسی نہ کسی نوع کی ذہنی حیات کو ماننا پڑے گا۔ جرمن مثالیات پسندوں کا جو ادعا ہے۔

۸۔ کائنات ہا معنی ہے اس لیے اسان کے لیے ایسی ہیایگانہ نہیں ہے۔

ہیگل کے نظریات کے خلاف شدید ردعمل ہوا جس نے مستقل فکری تحریکوں کی صورت اختیار کر لی۔ کیرک گرد۔ فوئر باخ۔ ہربارٹ۔ ولیم ہیمر۔ کارل مارکس کے فلسفے اس ردعمل کی مختلف صورتیں ہیں جن کا ذکر آگے آئے گا۔ ہیگل کے پیروؤں نے اس کے افکار کی نئی سرے سے ترجہائی کر کے مثالیات پسندی کا مقام حال کر کے کوشش کی۔ ان میں بریڈلے۔ ہوزنکوٹے۔ رائس۔ جنتلے اور کروچے قابل ذکر ہیں۔ بریڈلے۔ ہوزنکوٹے اور رائس کو "ہیگلی" کہا جاتا ہے۔ یہ سب ہیگل کے اس نظریے پر صاد کرتے ہیں کہ کائنات کی گتہ کو سمجھنے کے لیے فکری تصاد سے پہلو بھانا ضروری ہے۔ وہ کائنات کو ایک مربوط نظام مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کے ربط و تسلسل کی نشاں دیہی کرنا فلسفے کا سب سے اہم منصب ہے۔ ہوزنکوٹے حقیقت کبریٰ کو ایک ہمہ گیر عقلیاتی امرادی تجربہ قرار دیتا ہے جس میں آفاقیت اور امرادیت کا اتحاد عمل میں آیا ہے۔ بریڈلے کہتا ہے کہ شعوری تجربہ ہی حقیقت ہے جو یہ سب وہ غیر حقیقی ہے۔ اس کے خیال میں وجود مطلق اسان میں صابر ہو۔ خود شعور ہو گیا ہے۔ جہادات۔ نیانات اور حیوانات اس آئے اسی ذات کا شعور ہیں تہا بریڈلے اور اس کے ہم خیال کہتے ہیں کہ حارحی عالم تجربہ ہے لیکن کسی کا تجربہ

اس کے حواب میں وہ کہتے ہیں کہ وہ کسی فرد کا تجربہ نہیں ہے بلکہ وجود منصب کا تجربہ ہے۔ اس سے کہ کے نظریے کو "مطلقیت" بھی کہا جاتا ہے۔ بریڈلے وجود مطلق حیات اور حرکت سے مبرا ہے۔ وہ حقیقت کبریٰ کو واحد و عر متغیر ماننا ہے اور کہتا ہے حقیقت کا معیار یہ ہے کہ وہ تصاد سے بری ہو۔ مفلس پسندوں کا مرکزی خیال یہ ہے کہ عالم ظواہر کے پیچھے ایک اور عالم موجود ہے جو زیادہ حقیقی اور روحانی ہے۔ بریڈلے کو حقیقت فلسفے کا ریسو کہا آتا ہے۔ کی مشہور ثاریف "ظاہر و حقیقت" مطلق جودیت فکری کی ایک عمدہ مثال ہے۔ جرمن مثالیات پسندوں سے اس بارے میں اساق کرتا ہے کہ مابعد الطبیعیات سے کے پیچھے عام حقیقت کی جستجو کا نام ہے۔ ہا اصول اول اور حقیقت کبریٰ د مطالعہ ہے یا کائنات کی عینیت "تکو" کے ترجہائی کا نام ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر حہ ظاہر حقیقی ہیں ہے تاہم اسے حقیقت سے علیحدہ نہیں کیا جا سکا۔ حقیقت اس کے حواب میں وہ کہتا ہے کہ حقیقت ایک "مربوط کل" ہے جس کا عدم ہیکر

ہے۔ اسے وہ "مطلق" کا نام دیتا ہے جو شخصی نہیں بلکہ ماورائے شخصی ہے۔ اسریکھ میں رائے اس نظریے کی اشاعت کی۔ میکلے گارٹ ہیگل کا پیرو تھا۔ وہ ذات کی حقیقت کا اثبات کرتا ہے اس لیے روح کی بقا کا قائل ہے۔ بعد میں وہ لائپ ہیڈلے کی روحی کثرت پسندی کی طرف مائل ہو گیا۔ وہ روح کی بقا کا قائل ہونے کا باوجود شخصی خدا کا منکر ہے۔

برہڈلے 'ہوزنکوئے اور آن کے ہم خیال اس مفہوم میں مثالیت پسند ہیں کہ ان کے خیال میں حقیقت کئی مادہ نہیں ہے بلکہ دہن ہے۔ برہڈلے کے نظریات سے اطالوی نو مثالیت پسند حائلے اور کروچے متاثر ہوئے تھے۔

کروچے اور حائلے کی نو مثالیت پسندی فلسفہ ہیگل ہی کے ایک پہلو کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ ہیگل کے دو اہم نظریات اس کے خیال میں ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں اگرچہ اس کے معترضین کی رائے میں وہ ایک دوسرے کے متضام ہیں۔ (۱) فکر ایک ٹھوس رہنہ حقیقت ہے کیونکہ اس کی مدد سے حقیقت کئی کا کھوج لگایا جا سکتا ہے۔ (۲) ہڈری فکر کے بیچھے ایک کئی ٹھوس خیال کی وحدت ہے جس کی رعایت سے انفرادی تجربہ قابل فہم ہے اور حقیقت بنتا ہے۔ فکر کی مکمل وحدت کی حقیقت کئی کو ہیگل نے "مطلق" کا نام دیا تھا۔ بھی خیال برہڈلے اور ہوزنکوئے کے فلسفے کا مرکز و محور بن گیا۔ حائلے اور کروچے کے خیال میں بھی فعال خود تخلیقی دہن ہی حقیقت ہے جس سے علیحدہ کسی شے کا وجود نہیں ہے حائلے کہ "مطلق" کا وجود بھی اس سے الگ نہیں ہے۔ کروچے نے سادے کے وجود سے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ دہن یا روح ہی حقیقت واحد ہے جس کے علاوہ کوئی بھی شے حقیقی نہیں ہے۔ حقیقت جو صورت بھی اختیار کرے گی وہ لازماً دہنی یا روحانی ہوگی۔ دہن تخلیقی ہے اور حقیقت کی ترہائی کرتا ہے۔ یہ کہا کہ دہن حقیقی ہے یہ کہنے کے برابر ہے کہ حقیقت تجربہ ہے فعلیت ہے جس کی صورتیں ایک دوسرے سے مختلف ہو سکتی ہیں لیکن اساسی طور پر وہ واحد الاصل ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ حقیقت ایک نظام ہے "کل" ہے اور سراسر دہنی ہے۔ موضوع اور معروض کا فرق دہن کی پیداوار ہے۔ دہن اپنے معروض خود عمیق کرنا رہتا ہے۔ کروچے نے نظریاتی پہلو سے دہن کو حائلاتی سطحی حقیقت کہا ہے۔

کروچے ادراک کے عقدے سے چٹاں اعتنا نہیں کرتا۔ اس کے خیال میں دہن اپنا مواد مثالی "پیکروں اور روایات کی صورت میں پیدا کرتا ہے۔ اس فعل کو اس نے حائلاتی فعلیت کا نام دیا ہے جو سراسر وحدانی ہے۔ کروچے کے خیال میں انسان کی معرقاتی فعلیت دو گونہ ہے۔ وحدانی اور عقیاتی۔ اس نے وحدانی پہلو میں کو تفصیل سے موضوع بحث بنایا ہے۔ وہ لہذا ہے کہ اظہار وحدان کا خاصہ ہے۔ جب

وجدان کا اظہار ایک کھالی پیکر میں ہوتا ہے تو وہ کھالی پیکر فن کٹر کا فعل بن جاتا ہے۔ اس کے حالیاتی نظریے کا اصل اصول یہ ہے کہ ”حسن اظہار ہے“۔ جب ہم کسی فن پارے سے خط اندوز ہوتے ہیں تو درحقیقت اپنے ہی وجدان کا اظہار کر رہے ہوتے ہیں۔ کروچی تاریخ کو بڑی اہمیت دیتا ہے اور کہتا ہے کہ صرف فلاسفہ ہی تاریخ نگاری کر سکتے ہیں۔ حیلے اور کروشے کے فلسفے میں مادی حقیقت کا خیال بے معنی ہے کیونکہ حقیقت کا ادراک لامحالہ کسی نہ کسی ذہن کے حوالے سے کیا جا سکتا ہے جس میں اس حقیقت کی ترجیح کی گئی ہو۔

جیسا کہ مادیت کے باب میں ذکر ہو چکا ہے طبیعیات جدیدہ نے مادے اور ذہن کے قدیم تصورات بدل دیے ہیں۔ مثالیت پسندی کے بحال مکاتب کا حائرہ ایسے ہونے لگا ہے دیکھا کہ ان سب میں قدر مشترک یہ ہے کہ حقیقت اساسی طور پر دہی الاصل ہے اور انسان باشعور ہونے کے باعث کائنات میں سرکاری مقام کا مالک ہے۔ ہمارے زمانے میں مادے کے ٹھوس ہونے کے تصور کے باطل ہو جانے کے بعد بعض اہل علم نے یہ کہہ کر مثالیت کی تصدیق کی ہے کہ حقیقت ابھی ماہیت میں موضوعی یا دہی ہے۔ دوسری طرف وہ سائنس دان اور فلاسفہ جو مدیبت و سائنسی کی تطبیق کے قائل ہیں وہ جدید طبیعیات کی مثالیت ترجیح کو قابل قبول نہیں سمجھتے اور کہتے ہیں کہ اس انکشاف سے کہ مادہ ٹھوس نہیں ہے بلکہ حوری توانائی کی سہروں (پرنٹریل) میں ابھی واقعات (کہا ہے) پر مشتمل ہے یہ لازم نہیں آتا کہ توانائی کی سہروں ذہنی یا روحانی ہوں کہونکہ تجربہ گاہوں میں اس بات کا کوئی ثبوت نہیں مل سکا۔ اس موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے سی۔ ای۔ ایم ہوڈ کہتے ہیں۔

”علمائے طبیعیات نے حال ہی میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے ان کا رد عمل فلسفے کی دنیا میں بھی ہوا ہے۔ یہ رد عمل مساہدہ قسم کا ہے۔ جب سائنس دان ایسے مسائل میں داخل در مقبول دہی لگے ہیں جن کا حقیقی پس منظر فلسفے سے رہا ہے تو ان پر وہی غلطیاں کرے گا ارام لگتا جائے گا جس کا ارتکاب خود فلاسفہ نے کیا تھا اور جس کی ردید تاریخ فلسفہ کی بدیرنا اہم مقصد رہا ہے۔ حیزز جنیز اور الٹگن کے متنازع نظریے اسی نوع کے ہیں جو چلے ہووم اور ہارکلی نے سرھویں اور اٹھارھویں صدیوں میں پیش کیے تھے اور جس کو رد کیا جا چکا ہے۔ یا جن کا سنی صورت (Solipsism) منسج ہونا دکھایا جا چکا ہے (Solipsism) کی رو سے مشاہدہ کرے والا موضوع ہی حقیقتاً کائنات ہے) الٹگن اور حیزز کے متعلق یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ وہ اس بدر سے ایسے افکار پیش کر رہے ہیں جیسے کہ وہ حقیقت پر روئ کی اس تحریک سے مختلف ہے خبر سوں جس کی سائنس میں ی۔ ی۔ کے نے کی تھی اور جسے بعد میں صدیوں کے لوئس میں رٹ میڈور

برٹرند رسل نے پروان چڑھایا تھا“

(رونائے فکر جدید)

جدید طبیعیات کے مادے کے ٹھوس ہونے کے تصور کا ابطال کر کے قدیم مادہ کی ہی کی ہے تو جدید ہیئت نے مثالیت پسندی کے اس روایتی نظریے کا خاکہ کر دیا ہے کہ کائنات میں کوئی اتفاق شعور یا ذہن کارفرما ہے۔ قدیم یونانیوں کی ہیئت کا مرکز انسان تھا۔ کوپرنیکی نے ثابت کر دکھایا کہ کرہ ارض جو انسان کا مسکن ہے کائنات کا مرکز نہیں ہے بلکہ نظام شمسی کا ایک چھوٹا سا سیارہ ہے۔ اس انکشاف سے انسان کے محروم نفس کو سخت ٹھیس لگی اور کائنات اسے ایک اجسی دیس دکھائی دیے لگی جسے اس کے وجود اس کی آرزوؤں اور اسگوں سے کوئی دلچسپی نہیں۔ یہ نفسانی دھچکا اتنا شدید تھا جیسا کہ اس شیر خوار بچے کا جسے ماں کی گود سے کھینچ کر زمین پر پٹخ دیا جائے۔ چنانچہ اس دیہی و جذباتی مہارت کے اندمال کے لیے جرمن روسای فلسفہ سرتب کیا گیا۔ اور یہ دعویٰ کیا گیا کہ کائنات انسان کے ذہن کی تخلیق ہے یا انسانی ذہن اور اتفاق ذہن اصلاً ایک ہیں۔ اس طرح گویا انسان نے اپنا کھوپڑا ہوا مقام دوبارہ پا لیا۔ لیکن جدید ہیئت نے جہاں ہی اس خود مہربی کا خاکہ کر دیا۔ یونانی قدیم کی ہیئت میں زمین کائنات کا مرکز تھی جس کے گرد آسمان پہاڑ کے چھلکے کی طرح نہ درتہ نہ تھے ہونے تھے۔ یہی ہیئت بطلمیوس اور پٹنے کی کتابوں میں نظر آتی ہے۔ ڈیٹے اس کائنات کا چکر چوبیس گھنٹوں میں پورا کر لیتا ہے۔ مثالیت پسندی کا نظریہ اسی قدیم یونانی یا بطلمیوسی ہیئت سے وابستہ رہا ہے جس میں کائنات ذات انسانی سے ملتی جلتی ایک عظیم ذات ہے جو انسان ہی کی طرح با شعور ہے اور جس سے انسان شعوری و قلبی رشتہ استوار کر سکتا ہے۔ جدید ہیئت نے قدیم تصور کائنات کو جو مثالیت کی اساس اولیٰ ہے، عمل قرار دیا ہے۔ رہنمائی دور بینوں سے جو کائنات منکشف ہوتی ہے وہ بے کراں ہے اور سان کا ذہن اس کا احاطہ کرنے سے قاصر ہے۔ جو ستارے ہم سے قریب ترین ہیں وہ بھی کئی روشنی کے سالوں کی مسافت پر واقع ہیں۔ یہی روشنی ایک لاکھ چھپاسی ہزار میل و سیکنڈ کی رفتار سے حرکت کرتی ہوئی کئی روشنی کے سالوں میں ہم تک پہنچتی ہے۔ آسمان پر جو سفید سفید بے دھبے دکھائی دیے ہیں ان کی روشنی ایک ارب چالیس کروڑ سالوں میں زمین تک پہنچی ہے۔ اس کھپکشاں کے نواح میں ہم مقیم ہیں اس میں نہیں لاکھ تیس ہزار ارب ستارے ہیں۔ اس کھپکشاں جیسے نہیں کروڑ اور کھپکشاں اب تک دور ہیں میں سے دیکھے جا چکے ہیں۔ ایک کھپکشاں سے دوسری کھپکشاں تک کی مسافت بیس لاکھ روشنی کے سال ہے۔ ہم سے ہر کھپکشاں سب سے زیادہ دور ہے وہ ایک ہزار لاکھ روشنی کے سالوں کی مسافت پر واقع ہے۔ یہ سب کھپکشاں اس کی ترقی و تہاڑی کے ساتھ یک دہ سرے سے دور سے جا رہے ہیں۔ سارے عالم اس سے لڑاں کائنات کو ایک سہے سے سرے کی سہی سی سمجھوں سے دیا۔ جیسی ہو سکتی ہے۔ ہمارے لئے ماحول نازک کے انسان نے سورج چاند وغیرہ کو اسے اپنہ پاس کر کے اپنی دی حیات و دی شعور

لرا دیا تھا اور دیوتا بنا لیا تھا جو اس کی خوشی اور غم میں شریک ہوتے تھے۔ اس
 کوشش نے علم اصنام کی بنیاد رکھی جو قدیم مذاہب کا ماخذ بن گیا۔ تہذیب و تمدن
 کی ترقی کے ساتھ علم اصنام کا حاکم ہو گیا تو انسان نے مثالیات اور رومانیت کے
 نظریات سے کائنات اور نیچر کے ساتھ اپنا شعوری اور جذباتی رشتہ حال کرنے کی
 کوشش کی۔ مثالیات پسندوں نے کہا کہ کائنات یا شعور ہے اس لیے اس کے ساتھ
 انسان کا شعوری رابطہ قائم ہے۔ رومانیوں نے کہا فطرت رندہ ہے دی احساس ہے
 اس لیے انسان اس سے جذباتی تعلق قائم کر سکتا ہے۔ ہمارے دور کے مثالیات پسندوں
 نے توانائی کی لہروں کو روحانی اور ذہنی کہا شروع کر دیا ہے تاکہ اس کے
 ساتھ انسان کے قلبی تعلق کو برقرار رکھا جاسکے۔ جدید پیش کے انکشافات کے
 پیش نظر اس بات کو تسلیم کرنا نہایت مشکل ہے کہ ہم بے کراں کائنات انسانی دہی
 کی پیداوار ہے یا اس کے پس پردہ کوئی ذہن یا موضوع کارہما ہے جو انسانی موضوع
 یا ذہن سے واحد الاصل ہے۔ اس طرح علم ہیئت کی ترقی کے ساتھ مثالیاتی مابعد الطبیعیات
 فرسودہ ہو چکی ہے لیکن اخلاقی مثالیات بالمشبہ باقی و برقرار ہے۔ سائنس خواہ کتنی
 ترقی کر جائے قدریں اور نصب العین اس کے دائرہ تحقیق سے خارج ہی رہیں گے اور
 ان کی ترجیحات کا حق فلاسفہ کو پہچانا رہے گا۔ اتنا ضرور ہے کہ ہم قدریں اور
 نصب العین سائنس کے انکشافات کی روشنی میں معاشرہ انسانی کی تبدیلیوں کے ساتھ
 ساتھ بدلتے رہیں گے کہ ان کی اولیٰ و ابدیت کا تصور مثالیاتی مابعد الطبیعیات کے ساتھ
 دم توڑ چکا ہے۔

یہ ایک تلخ حقیقت ہے جس کا اعتراف کیے بغیر چارہ ہیں کہ مثالیاتی
 مابعد الطبیعیات کے خاتمے سے انسان کا قلبی رشتہ کائنات سے منقطع ہو چکا ہے اور وہ
 الہیہ آپ کو تنہا محسوس کرے لگا ہے۔ سائنس کا نظریہ موجودہ ہی اسی عذاب ناک
 احساس تنہائی کی ترجمانی کرتا ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ اس دہی و جذباتی
 صدمے کا نتیجہ شک اور ہستیت ہی کی صورت میں سکے۔ حقیقت پسند طائفے نے نئی
 صورت حالات کو قبول کر کے مثالیاتی سائنسیت سے قطع نظر کر لی ہے اور کسی
 حقیقت کبریٰ سے شعوری یا جذباتی رشتہ قائم کرنے کے بجائے اسی تنہی سے ہمارے
 میں مسرت و طہانیت کے حصول کی کوشش شروع کر دی ہے کہ یہی بود سائنس کا
 اصل مقصد ہے۔

نو فلاطونیت

فلاطون اور ارسطو کے مابعد الطبیعیاتی نظریات میں فلسفہ یونان معراج کمال کو پہنچ گیا تھا۔ ارسطو نے اپنے استاد کی مثال پر معرکہ آزادہ نقد لکھا تھا جس سے مثال پسندی میں حقیقت پسندی کا رجحان پیدا ہوا۔ لیکن سیاسی زوال اور معاشی بدحالی کے باعث اس رجحان کو ہم سے کے مواقع نہ مل سکے اور ارسطو کی دانت پر فکر یونان کا ایک درخشاں دور ختم ہو گیا۔ بریٹانیا کے عہد زریں کے بعد جلد ہی سارنا والوں نے ایتھنز کو فتح کر کے اس کی آزادی کا خاکہ کر دیا تھا لیکن سپارٹا والے پھر حال یونانی تھے۔ ان کے عہد سلط میں ایتھنز والوں کو ابک حد تک بکر و طر کی آزادی مہر تھی۔ کچھ زیادہ عرصہ نہ گزرا کہ سپ شاہ مقدونیہ نے حکم قبرونیہ میں یونانی رہائشوں کی متعدد فوج کو شکست فاش دے کر انہیں اپنی مملکت میں شامل کر لیا۔ سکندر کی وفات کے بعد بھی اہل یونان بد ستور باہمی لڑائیوں اور سازشوں میں محو رہے حتیٰ کہ روم الکھری کے علیے بے انہیں ابدی غلامی کی زنجیروں میں جکڑ دیا۔ ترل و ادائر کے دور میں اقوام متحوف سے رجوع لاق ہیں۔ چنانچہ اہل یونان بے اس عہد اعطاط میں باطنیت اور تصوف کا داس تھا تا لیکن جس تصوف کی طرف وہ متوجہ ہوئے وہ کوئی ملکی مکتب عرفان نہیں تھا بلکہ ان عقاید و افکار کا مجموعہ تھا جو سکندر اعظم کے سپاہی کلدانیہ۔ بابل۔ مصر اور ایران و ہند سے اپنے ساتھ لائے تھے۔ جہاں اہل یونان بے ان مالک سے علم ہشت کے اصول اور ساخت و ہند سے کے مبادیات سیکھے تھے وہاں مصر و سیمائے بابل۔ نیر نجات کلدانیہ اور عرفان ہند و ایران کی تحصیل بھی کی تھی۔

سکندر اعظم فلسفے کا شیدائی تھا اور ارسطو کا شاگرد تھا لیکن وہم پرستی کی یہ حالت تھی کہ کلدانی مال گبروں اور کاپوں کی ایک جماعت اپنے ساتھ رکھتا تھا اور ہر مہم کے آغاز میں ان سے استصواب کرتا تھا۔ یونان کی عقلیت اور مشرق کے تصوف و عرفان کے امتزاج کا نتیجہ یہ ہوا کہ جہاں اہل مصر کو متصوفانہ افکار نے متاثر کیا وہاں اہل مشرق نے بھی اپنے مذہبی عقاید کی تاویل کر کے انہیں فلسفیانہ نظریات پر ڈھالنے کی کوشش شروع کی جس سے علم کلام کی داع بیل ڈالی گئی۔ اس تاثر و تاثر کا سب سے بڑا اثر کر سکدریہ کا شہر تھا جسے سکندر کے ایک حریل بطلموس نے مصر کا دارالحکومت بنا لیا تھا۔ اس کے حاشیوں کے زیر نگین سکدریہ کو بنی الاقومی شہرت حاصل ہو گئی۔ مہذب دنیا کے تمام مالک کا مال

تجارت بری و بحری راستوں سے اس شہر میں آتا تھا۔ ایران۔ ہندوستان اور عرب کے تاجروں نے شہر کے مضافات میں اپنی اپنی بستیاں بسا لی تھیں۔ دن رات کے میل جول اور ربط ربط سے مختلف اقوام و مذاہب کے لوگ وسیع النظر اور فراخ مشرب ہو گئے اور بے تکلف ایک دوسرے کی مذہبی مجالس میں شرکت کرتے تھے اور ایک دوسرے کے نیوہاروں کو مل کر دھوم دھام سے مناتے تھے۔ بطليموس قانی نے سکندریہ میں شہرہ آفاق میوزیم کی بنیاد رکھی جس میں ایک عظیم الشان کتب خانہ بھی قائم کیا گیا۔

اس میوزیم میں یونان۔ روم اور شام کے اہل علم کے علاوہ جو یونانی تہذیب و تمدن کی نمائندگی کرتے تھے ہندوستان اور ایران کے علم دوست تاجر بھی آپس میں مل بیٹھتے تھے اور مذہبی اور فلسفیانہ موضوعات پر تبادلہٴ خیال کرتے تھے۔ اس بات کے تاریخی شواہد موجود ہیں کہ ہندوستان کے سینکڑوں بدھ اور جین بھی ان مباحثوں میں حصہ لیتے تھے۔ ان کے علاوہ فلسطین کے یہودی اخبار تھے جو سب کو حجاز کی نظروں سے دیکھتے تھے لیکن اس کے باوجود اپنی کتب مقدسہ کا ترجمہ یونانی زبان میں کر رہے تھے۔ عیسائے کو شروع شروع میں یہودیت ہی کی ایک شاخ سمجھا جاتا تھا لیکن مسیحی اوجاء قدیمہ ہرست اقوام کے قصص کو ایسے مذہب میں جذب کر کے اسے غائب کر دیا اور اسے وحی و نبی کے حجاب سے ڈھک کر رکھا۔

یونان میں افلاطون اور ارسطو کے قائم کیے ہوئے مکاتب میں درس و تدریس کا سلسلہ جاری تھا لیکن سرور زمانہ سے ان کے بابوں کی تعلیمات میں بہت کچھ تحریف والحاق واقع ہو چکا تھا اور ان مدرسوں کا رجحان تسکک کی جانب ہو گیا تھا۔ پہلی صدی بعد از مسیح میں ایک طرف ہرکلیطس کے مہرابت کی جہ گیر ترویج ہوئی دوسری لیتا گورس کی عرفانی تعلیمات کا اقباء عمل میں آیا جسے یوینیٹاغورس کا نام دیا گیا۔ اس میں سائخ ارواح۔ نقشب و مہرابت اور نظریہٴ فصل و جذب پر خاص طور سے زور دیا جاتا تھا۔ سہرا (مہر) آفتاب) سورج دیوتا تھا۔ اس کے پجاری آسے شمع و شمع سمجھتے تھے۔ ان کا عقیدہ یہ کہ سہرا کی سفارش سے اپورا امردا گنہگاروں کو بخش دے گا۔ شمع کا یہ تصور جو یونان نے ایران قدیم سے مستعار کیا تھا۔ وہ اسے سمجھا کہتے تھے۔ اسلام میں اس تصور مسیح موعود کی صورت میں ظاہر ہوا۔ عیسائیوں نے جناب مسیح کو سہرا کی جگہ اپنا شمع سمجھنا شروع کیا اور متہرابت سے کرسس کا نیوہار بنی سمجھا لیا۔ مشرقی مذاہب کے متبادل میں فلسفہٴ یونان و روم سے بھی ایسے عقائد و فکر کو مذہبی سیماؤں پر منظم کر کے کی کوشش کی۔ رواقیہ نے اس رجحان کو خاص طور پر دعوت دی۔ ان میں ہومی دوس قابل ذکر ہے۔ بعض مورخین مسد نے یو فلاطون کے آثار اسی کی ذات اور معلم سے کیا ہے۔ فریبک بھلی کہتے ہیں۔

”افلاطون اور ارسطو کے علم و فلسفہ نے رجحان روحانیت کے واسطے سے مذہب کی طرف مو لیا تھا۔ روحانی کتاب کو نظام عالم سمجھتے تھے اور اس بات

کی دعوت دیتے تھے کہ انسانی ارادے کو کائناتی ارادے کے تحت رکھنا ضروری ہے تاکہ کائنات کی غایت کی تکمیل ہو سکے۔ اس مذہبی تحریک کو اس وقت تقویت چھٹی جب سکندر اعظم کے بعد یونانیوں کو کلدانیوں۔ مصریوں اور یہودیوں سے میل جول کے مواقع ملے۔ سکندریہ کے شہر کو بین الاقوامی حیثیت حاصل تھی اسی شہر میں فیثاغورس کے افکار پر ایک عالمگیر مذہب کی بنیاد رکھنے کی کوشش کی گئی اور افلاطون کے فلسفے کو مذہبی رنگ دے کر ہا اس کے مذہبی رنگ پر مشرقی تصوف کا پیوند لگا کر نو فلاطونیت کی بنیاد رکھی گئی۔

نو فلاطونیت کے آغاز و ارتقاء کا تاریخی جائزہ لینے سے پہلے اس مذہبی رجحان کے دو مشہور ترجمانوں قلو یہودی اور سکندر افرویدی کا ذکر اور اس ضروری ہے کہ انہیں فلاطینوس کا پیش رو سمجھا جاتا ہے۔

قلو یہودی ۳۰ ق۔ م سے لے کر ۵۰ ق۔ م تک سکندریہ میں مقیم رہا۔ اس کا بھائی سکندریہ سے روم کو مال تجارت برآمد کرتا تھا۔ قلو اس وفد کا رئیس تھا جسے یہودیوں نے شہنشاہ روم کالی گولا کے دربار میں بھیجا تھا۔ اس کا عہدہ تھا کہ یہودیوں کے مذہبی عقائد اور فلا۔مہ یونان کے افکار دونوں ازل و ابدی صداقت کے حامل ہیں۔ اپنے مذہب کی اولیت اور عظمت کے ثابت کرنے کے لیے اس نے یہ دعویٰ کیا کہ افلاطون اور ارسطو جناب موسیٰ کے پیرو تھے اور تورات کی تعلیمات سے پیش پایہ ہوئے تھے یہی وجہ ہے کہ بتوں قلو تورات کی تعبیر اور ان کے فلسفے میں بنیادی توانی پایا جاتا ہے۔ اس نے فلسفہ و مذہب یا عقل و دل کی تطبیق کی کوشش کی۔ اس کی پیروی میں بعد میں عیسائی اور مسلمان متکلمین نے بھی اپنے اپنے مذہبی اصولوں کی تاویلیں کر کے ان کی موثق فلسفہ یونان کے مسلمانوں کے سامنے پیش کی تھیں۔ اسی طرح قلو یہودی کو علم کلام کا ابوالہاء سمجھا جا سکتا ہے۔ اس نے نیکو کائنات کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ لوگس (لہوی معنی: کلمہ۔ خط۔ اثر) خدا اور کائنات کے درمیان وہ ضروری واسطہ ہے جس کے بغیر کائنات کی تخلیق ممکن نہیں تھی۔ لوگس کا معنی ہیراقلیسی یونانی عقل کل کے معنوں میں پہلے جن استعمال کیا اور کہا کہ یہ ہمہ گیر حرکت و حیات کائنات میں شمولیت اور سرایت کہے ہوئے ہے۔ اس کا محورس نے اس واسطے کو عقل اول نام دیا ہے اور اسے عالمگیر دین کہہ کر بھی مخاطب کیا ہے جو کائنات میں موافق و تہمت کو برقرار رکھتا ہے۔ ہا۔ رہے کہ یہودیہ میں اسلام کی طرح خدا کا تصور شخصی ہے و خدا قادر مطلق ہے جو صرف ”کی“ کہنے سے اشیاء کو عدم سے وجود میں لا سکتا ہے۔ فلا۔مہ یونان کی اکثریت اس باب کی فانی ذی کہہ کوئی سے عدم سے وجود میں نہیں آ سکتی۔ اس لیے قلو یہودی نے لوگس کا مسہار لیا اور اپنے مذہبی عیسے کو مسیح یا خداوند اسدال پر قربان کر دیا۔ سرید یونان قلو یہودی دو فیثاغورس کے اس نظریے سے متاثر ہوا تھا کہ مادہ شر کا مبداء ہے اور خدا خیر کا۔ مادہ آلیش ہے

اس لیے اس سے اجتناب ضروری ہے۔ یہ خیال بھی یہودیت کی تعلیم کے منافی ہے کیوں کہ اس میں دنیا کی لذتوں سے متنوع ہونے کی دعوت دی گئی ہے۔ علاوہ ازیں فلو استفراق اور مراقبے کی اہمیت کا قائل تھا۔ یہ خیالات بعد میں فلاطیوس کے فلسفے میں داخل ہو گئے۔

سکندر افروڈیسی یونانی الاصل تھا ۱۶۸ء سے ۲۱۱ء ب۔ء تک وہ ایتھر میں درس دیتا رہا۔ اسے اپنے زمانے میں شارح ارسطو کے لقب سے یاد کیا جاتا تھا ارسطو کی دوسری کتابوں کی طرح سکندر نے اس کے رسائلہ روح کی شرح بھی لکھی جو بے حد مقبول ہوئی۔ عربوں میں اس کی مقبولیت کا یہ عالم تھا کہ اس کا بار بار عربی میں ترجمہ کیا گیا اور متعدد عرب علماء نے اس پر سیر حاصل حواشی تحریر کئے۔ اور اس کے ملخص قلم بد کیے جنہی کہ بقول اولیبری اس کی نصیحت تمام عربی فلسفے کا سنگ بنیاد قرار پائی۔ اس شرح میں سکندر نے ارسطو کے نظریات کی ترجائی مذہبی رنگ میں کی تھی اور ارسطو کے ”محرك غير متحرك“ کو الوہیت کا حامی پہنچا دیا تھا۔ علاوہ ازیں اس نے کہا کہ ارسطو انسانی روح کو غیر مادی سمجھتا ہے۔ ارسطو کے ایک اور شارح تھی میٹھیٹس نے سکندر کے ان خیالات کی تردید میں ایک رسالہ لکھا اور اس پر الزام لگایا کہ اس نے ارسطو کے من کو ایسے ذاتی مضمی چھپا دیا ہے جو اس سے متبادر ہیں ہونے چونکہ زمانے کا رجحان عقیدے کے بحالے باطلیت اور مذہبیت کی طرف تھا اس لیے تھی میٹھیٹس کے اعتراضات کو نظر انداز کر کے لوگوں نے سکندر کی ترجائی کو صحیح قرار دیا۔ سکندر افروڈیسی کی اس شرح نے نو فلاطویت کی تشکیل میں اہم حصہ لیا۔

فلاسفہ یونان خدا کے شخصی تصور سے نا آشنا تھے مذہبہ ابلاطون کے بحر محض اور ارسطو کے محرك لا متحرك کو ان معنوں میں خدا نہیں کہتا تھا۔ خدا کا شخصی تصور جو بعد میں عیسائیوں اور مسلمانوں میں مانع ہو اس سے ہے یہودیتوں نے پیش کیا تھا۔ قدیم زمانے میں یہودی دوسری مذہب اقوام کی طرح بہ پرست تھے۔ جب بابل اور اشوریا کے بے در پے حملوں نے یہودی بھلاطون مذہب اور دی تو بھانپ و آلام کے اس دور میں انہوں نے ایک قائلہ دیوتا جوہاد کو خداوند کا خطاب سمجھنا شروع کیا۔ یہووا کی جو تصویر عہد نامہ قدیم میں دکھائی دی ہے وہ ایک مٹی اور نوری خدا کی تصویر ہے جو اپنے ہاتھوں کو ڈھانپ رہا ہے۔ اس کے درمیان میں ان کے حیلوں پر اترنا ہے اور دھوپ کے ستون سے اتران کے لئے چلنا ہے۔ فلاسفہ یونان مذہبہ کثرت پرست تھے۔ فلاطون اور ارسطو جی جن کے نظریات میں ایک عالمگیر اصول اول کی جھلک دکھائی دی ہے جسے مذہبی فلاطون کو مانتے تھے۔ ارسطو سائیس سے ہاوی دیوتاؤں کے ماننے تھے۔ فلاطون کے مذہب میں بھی کئی دیوتاؤں کا ذکر آتا ہے۔ سرور زمانہ سے جب فلاسفہ محض شرح و ترجائی تک محدود ہو کر رہ گیا تو لوگوں نے فلاسفہ قدیم کی اصل تعلیم کی طرف رجوع کرنا ترک کر دیا۔ فلاطون کی اکیڈمی میں کہہ کر فلاسفہ کی مذہب

دی جانے لگی۔ اسی طرح ارسطو کے شاوحن اس کے افکار کی تاویل کر کے ان کی تطبیق رائج الوقت نظریات سے کرنے لگے۔ ان لوگوں میں سکندر الفرودسی کی شرح سب سے زیادہ مقبول ہوئی۔ اس نے ارسطو کے رسالے روح کی جو منہبی ترحانی کی تھی وہ دنیا کے علم میں حرب آخر سمجھی جانے لگی۔ اس کے بعد ابن رشد کے زمانے تک کسی فلسفی نے ارسطو کی اصل تعلیمات کو معرض بحث میں لانے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔ یہ وہ زمانہ تھا جب روح عصر تصوف و عرفان کی دعوت دے رہی تھی۔ ایک طرف تو فیثاغورسی مشرق مذاہب اور فیثاغورس کے نظریات کی آبیض سے ایک نئے مذہب کی بیا د رکھے کی فکر میں تھے دوسری طرف متہرانت چاروں طرف سرعت سے بھپتا جا رہا تھا۔ عیسائی کی اشاعہ بڑے حوش و حروش سے کی جا رہی تھی۔ عیسائیت میں عوام کے لیے بے پناہ کشش کا سامان تھا کیونکہ اس نے شریعت موسوی۔ حقہ اور حیت کو مسوخ کر کے بت برسوں کے رسوم و شعائر اخذ کر لیے تھے اور رواجی کے عالمگیر اخوت کے اصول کو اپنا لیا تھا۔ ہونانی اور رومی فلاسفہ کو جنوی معلوم تھا کہ اس نئے مذہب کا مقابلہ کرنا بڑا آکھن ہے اس لیے انہوں نے قسما کے فلسفیانہ افکار اور مشرق کے صوفیانہ اصولوں کے استخراج سے ایک ایسا مذہب مرتب کر کے کی اضطراری کوشش کی جو عیسائیت کا مذاہب کر سکتا۔ اسی کوشش کا دوسرا نام فلسفہٴ نوفلاطونیت ہے جسے کلرٹ مرے مذہب ہونان کے آخری مرحلے سے تعبیر کرتا اور جسے فلسفہٴ ہونان کی آخری اضطراری کوشش قرار دیتا ہے جو مشرق تصوف و عرفان کے خلاف کی گئی اور نا کام رہی۔ اس دشمنی میں فتح بالآخر عیسائیت ہی کی ہوئی لیکن جس طرح ہونان کی روح کندن نے رومی فاضلین کو سطر کر لیا تھا اسی طرح نوفلاطون نظریات عیسائیوں کے فکر و نظر میں ایسے دخیل ہوئے کہ آج ان کے نار و بود کو ایک دوسرے سے علیحدہ کیا جانے تو عیسائیت کا وجود باقی نہیں رہے گا۔

فلاطون ۴۲۷ء تا ۳۴۷ء میں مصر کے ایک شہر لکوپالی میں پیدا ہو۔ وہ رومن نژاد تھا اور ایران کے مشہور متحد مذہب مانی کا ہم عصر تھا۔ اس کے شاگرد لرموزہوس نے اس کی ایک مختصر سی سوانح حیات لکھی تھی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسے اوائل عمر میں تحصیل علم کے لیے سکندریہ بھیج دیا گیا جہاں اس نے امویس سکس سے تعلیم پائی۔ بعض اہل عقبی کا خیال ہے کہ نوفلاطونیت کا بانی جی سکس ہے۔ فلاطونوس نے صرف اس کا نام لیا کہ اس کی تعلیمات کو قلم بند کر لیا جیسے فلاطون نے اپنے استاد سقراط کے افکار کو اپنے مکالمات میں محفوظ کر لیا تھا۔ سکس نے والی میں عیسوی مذہب قبول کر لیا تھا لیکن بعد میں اسے ترک کر دیا اور اس کے خلاف دیریں کرے لگا۔ شاید اسی وجہ سے فلاطونوس اور اس کے شاگرد سروع ہی سے عیسائیت کی محاسبہ کو اپنا فرض اولیٰ سمجھتے تھے۔ سکندریہ میں فلاطونوس کو ایران اور ہندوستان کے یانندوں سے میل جول کے مواقع ملتے رہے۔ یہ لوگ اکثر تعارف ہمہ تھے۔ فلاطونوس کی ذلی حواہش بھی آدہ وہ ایران اور ہندوستان جا کر

وہاں کے حکماء سے استفادہ کر کے اتفاق سے انہی دنوں شہنشاہ روم و ہاں دوم نے ایران پر فوج کشی کی۔ اس موقع کو غیبت خان کر فلاتیوس اس کی فوج میں بھرتی ہو گیا لیکن زیادہ دن نہیں گزرنے پائے تھے کہ شہنشاہ گوردہاں کو قتل کر دیا گیا اور فلاتیوس نے بھاگ کر اٹلا کیہ میں پناہ لی۔ وہاں کیہ مدت قیام کرنے کے بعد وہ روم چلا گیا اور وہاں ابھی درس گہ قائم کی۔ اس کی صحت اکثر محدود رہتی تھی لیکن اس کی شخصیت میں ہلا کی کشش تھی۔ اس کے عادات و خصائل ایشیہ شستہ و رفتہ تھے کہ جو شخص چند دنوں کے لیے اس کے حلقہ مدرس میں شامل ہو جاتا وہ عمر بھر کے لیے اس کا گرویدہ ہو جاتا تھا۔ فلاتیوس طبعاً نہایت ہمد تھا اور ہمیشہ تہمتی و فکر میں ڈوبا رہتا تھا۔ یہی اشتراق بعد میں اس کے مسلک کا لازمی جزو بن گیا۔ فلاتیوس کی خوش قسمتی سے اس کی ذات کے گرد قابل شاگردوں کا جھگڑٹ ہو گیا تھا جن میں امیلوس۔ اسٹوکیس اور فروریوس بے شہرت حاصل کی۔ فلاتیوس کو اسے عقائد و افکار کی اشاعت میں نمایاں کامیابی ہوئی جس کی شہنشاہ روم گیش اور اس کی ملکہ سوبیہ نے بھی اس کے مداحوں کی صف میں شامل ہو گئے۔ فلاتیوس کی دل آورو تھی کہ وہ کہہ بیٹا میں ایک شہر 'فلاصوں آباد' کے نام سے بسائے جہاں اس کے پیرو اور ہم خیال ہاوم مل جل کر زندگی گزاریں اور جہاں ایک دارالمصعب بھی کھولا جائے۔ شہنشاہ اور اس کی ملکہ نے اس عہد کا جبر مقدم کیا لیکن فلاتیوس کی زندگی بے وفائے کی اور یہ خواب شرسہ تمس بہ ہو سکا۔ فروریوس نے فلاتیوس کے ۵۵ رسائل کو چھ چھ کی "پہر"۔ "موی"۔ "موی"۔ "موی" میں تقسیم کیا۔ ۹ کے عدد کو فیناغورس کے مسلک میں مقدس و کامل سمجھا جاتا تھا اس لیے بطور تبرک و تفاعل یہ ترتیب عمل میں آئی۔ ان رسائل کی جوہری ابتدا میں روح کے مسئلے پر بحث کی گئی ہے اور اس کا ایک حصہ (ساتواں رسالہ) بقائے روح کی بحث کے لیے وقف کیا گیا ہے۔ اس کا شمار فلاتیوس کے اہم برس رسائل میں ہوتا ہے۔ فلاتیوس کے رسائل میں رطب و یابس ہے لیکن سوبیہ اور ادب نقطہ نظر سے بعض مقامات ایسے اعلیٰ و ارفع ہیں کہ بڑی برتری اور "ادب" کے لحاظ سے دیانے ادب میں صرف داسے کی "دوس" کے کچھ حصے ہی ان کے مقابلے میں پیش کیے جا سکیے ہیں اور لطف یہ ہے کہ یہ بھی فلاتیوس ہی سے ملوث ہیں۔

فلاتیوس کی وفات کے بعد اس کے شاگرد فروریوس نے درس و تدریس کا سلسلہ جاری رکھا۔ اس سے بوفلازیٹ کا دوسرا دور شروع ہوا۔ فروریوس۔ "وی"۔ "ب"۔ "م" کا اصل نام مائغوس تھا اور وہ سامی النسل تھا۔ وہ فلاتیوس کا محض مدد ہی نہیں تھا بلکہ اس سے اپنے نامور استاد کی تعظیم میں اسے بھی کہے۔ "فروریوس" کے خیال میں اس نے فلاتیوس کے افکار کو مائع صعبی رنگ دیا جو اس کے اس کی تحریروں سے نہیں چھلکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ فلاتیوس کی بہت سے مائغوس سے زیادہ متاثر ہوا تھا۔ علاوہ ازیں فروریوس نے فلاتیوس میں ارسطو کی مضامین کو

داخل کیا اور اس کی تعلیمات کو فلاطیوس کے عقاید میں گھلا ملا دیا۔ اس کا علمی اقدام تاریخی لحاظ سے بڑا اہم ہے کیونکہ دور عباسیہ کے عرب حکماء کے پاس افلاطون اور ارسطو کی جو تعلیمات سربانی ترحمون کے ذریعے سے پہنچیں وہ فرمورہوس کے اسی نظریے کی حامل تھیں کہ افلاطون اور ارسطو کے نظریات میں کسی قسم کا بنیادی اختلاف نہیں ہے۔ فلاطیوس نے ارسطو کے مقالات عشرہ پر سخت تنقید کی تھی۔ فرمورہوس اور اس کے متبعین نے دوبارہ ارسطو کی طرف رجوع کیا۔ مسلمانوں کی طرح بلکہ ان کی پیروی میں دور وسطیٰ کے عیسائی متکلمین نے اسے فکر و فکر کی بنیاد اشراقیت اور مشائیت کی اسی مطابقت پر استوار کی تھی۔

فرمورہوس کے متعلق یہ بھی مشہور ہے کہ اس نے ارسطو کی 'قانون' کی تفسیر لکھی تھی۔ وہ اپنے اساد سے زیادہ رہائش پر رور دیتا تھا اور اس معاملے میں متشدد تھا۔ ماں کی طرح اس کا خیال تھا کہ ترکیہ' جس کے لیے گوشت خوری اور اختلاط جسی کا ترک لازم ہے۔ لیکن اس نے ماں کے اس عقیدے کی تردید کی کہ خواہش شر کی حلیق کرتی ہے اس لیے ترک خواہش ہی سے روح نجات پا سکتی ہے۔ عیسائیت کے رد میں اس نے بہت کچھ لکھا۔ اس کے خیال میں عیسائیوں کی کتب مقدسہ' انسانی ہیں بلکہ چند کم علم لوگوں کی تالیفات ہیں۔ جی وحہ ہے کہ بعد میں عیسائی حکومتوں نے بارہا فرمورہوس کی کتابوں کو بدر آتش کیا۔

فرمورہوس کا ایک شاگرد جملیس تھا جس نے افلاطون اور ارسطو کی کتابوں پر محققانہ شرحیں لکھیں جو اب ناہاب ہیں۔ تحصیل علم سے فارغ ہو کر وہ اپنے وطن شام کو چلا گیا اور وہاں یوفلاطونیت کا درس دینے لگا۔ اسے استادوں کی طرح آئے بھی فیثاغورس کے افکار میں گہرا شغف تھا اس موضوع پر اس نے رسالے بھی تالیف کیے۔ فیثاغورس کے نظریات نے اس کے یوفلاطوی عقاید کو متاثر کیا۔ وہ مابوق الطبع پر اعتقاد رکھتا تھا۔ فیثاغورس کی طرح وہ مادے کو سر کا مرکز و محور خیال کرتا تھا اور ترک مذہب پر رور دیتا تھا۔ اس نے عیسائیوں کے اس عقیدے کی سخت مخالفت کی کہ خدا نے جناب مسیح کے جسم میں حلول کیا تھا۔

مرور زمانہ سے یوفلاطون نظریات میں تحریف ہوتی گئی اور اس میں یونان اور حواری عادات کا سمول ہو گیا۔ یوفلاطونیت کا آخری علم بردار پروقلس ہارسطینی (۸۱۵ء تا ۸۸۵ء) کو سمجھا جاتا ہے۔ اس نے یونانیوں کی کثرت پرستی کے حواز میں کتابیں لکھیں۔ وہ عیسائیت سے محبت مٹا کر ساری عمر اس کے خلاف مٹھ رہی کرتا رہا اس لیے اسے یوفلاطونیت کا مبلغ کہنا چاہیے۔ اس کے بعد کوئی قابل ذکر یوفلاطوی پیدا نہیں ہوا۔ جو یوفلاطوی نظریات شام کے عیسائیوں اور مسلمانوں تک پہنچے اور حبشوں صوفیہ نے اپنا یہ وہ اکثر و نسبت پروقلس کے نظریات سے لیے۔

۶۲۹ء میں۔ مسلمانوں نے یونان و شام کی سرزمین کو مجموع قرار دیا اور تمام مملوے پر۔ اڑ گئے۔ یوفلاطوی حکماء بھاگ کر اردن چلے گئے جہاں خسرو

انوشروان نے ان کی بڑی خاطر تواضع کی اور گندیشاپور کے طبی معویے میں انہیں تدریس کا کام سمویض کیا لیکن یہ فلاسفہ نئے ماحول سے برگشتہ خاطر ہو کر واپس چلے گئے۔ اور بقول برٹرنٹوسل "گمنامی کے گہرے میں غائب ہو گئے۔"

فلاطینوس کے فلسفے کا سنگ بنیاد بحالی کا تصور ہے۔ اس کا عقیدہ تھا کہ ذات احد سے بسریم عمل - روح - روح انسانی اور مادہ کا تولد ہوتا ہے۔ نسق و تفکر کے طویل روح انسانی مادے کے تصرف سے آزاد ہو کر دوبارہ اپنے بیدار حقیقی سے جا ملتی ہے۔ اسے صمود (اوپر جانا) کہتے ہیں۔ عربی زبان میں اس نظریے کو فصل و جذب (دات احد سے جدا ہو کر دوبارہ اس میں جذب ہو جانا) کہتے ہیں۔ فلاطینوس کی تثلیث دات احدیت - عقل - روح پر مشتمل ہے اور عیسوی تثلیث سے مختلف ہے۔ عیسوی تثلیث کی طرح اس کے ارکان کا مقام ایک جسا نہیں ہے۔ دات احد سب سے ارفع و اعلیٰ ہے۔ اس کے بعد عقل کا مقام ہے اور اس کے بعد روح کا درجہ ہے۔ اس تثلیث کے تیسرے رکن بھی روح سے آفتاب - قدر اور دوسرے اجرام فلکی کا ظہور ہوا۔ روح سے انسان کی روح علوی بھولی۔ انسانی روح جب مادے کی طرف مائل ہوتی تو وہ اپنے مقام سے گر گئی اور روح معنی کا نام پایا۔ مادے کے تصرف سے نجات پانے کے لیے وہ بہیم کشمکش کرتی ہے اور اسے بیدار حقیقی کی طرف پرواز کر جانے کے لیے بے قرار رہتی ہے۔ اس بے قراری کو فلاطینوس نے عشق کا نام دیا جو بعد میں اپنی مینا کے تصور عشق اور صمود کے عشق حقیقی کی صورت میں نمودار ہوا۔ پرواز یا صمود کی کوشش میں روح انسانی کو ناکامی ہو تو اسے کسی دوسرے آدمی یا جانور کے جسم میں حلول کرنا پڑتا ہے اور مادے کی آلائش سے آزاد ہو جانے تو وہ روح کل میں جذب ہو کر نشاطِ حادثات کی حق دار ہو جاتی ہے۔

نظرہ بحالی کی وسعت کرتے ہوئے فلاطینوس نے آفتاب کی مشیل سے کام لیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ دات احد سے عقل اور روح کا جاؤ ایسے ہوتا ہے جسے آفتاب سے نور چھلک پڑتا ہے لیکن جس طرح نور کے انعکاس سے سرچشمہ آفتاب متاثر نہیں ہوتا ایسے ہی عقل کے جاؤ سے دات احد اثر پذیر نہیں ہوتی۔ مادہ وہ تاریکی ہے جہاں آفتاب حقیقت کی سماعتیں نہیں پہنچنے پا جیں۔ کائنات کی تمام اشیاء کا بیولوی بھی مادہ ہے۔ روح اسے صورت شکل عطا کرتی ہے۔ انسان کی روح علوی کا رابطہ روح کل سے بدستور قائم رہتا ہے۔ روح معنی جو مادے سے قریب تر ہے گاہ کا سرچشمہ اور ہوا و ہوس نفسانی کا مرکز ہے۔

اس ماہذالطبیعیات سے جو دستور اخلاق مرتب کیا جاسکتا ہے وہ ظاہر ہے جب مادہ شر اور گناہ کا مرکز ٹھہرا ہو بدھی صور پر اس سے تیارہ کس سے تیارہ گا کہ روح انسانی پاک اور سرہ ہو کر روح کل کی طرف پرواز کر سکے۔ یہ ایک

عقل انسان کی رسائی اس تک نہیں ہو سکتی۔ البتہ نور باطن (اشراق) سے اس کی معرفت حاصل کی جاسکتی ہے۔ عالم عقلی و مادی امثال کا عکس ہے ماہد ہے۔ اس کی وضاحت کرتے ہوئے افلاطون نے غار کی مشہور تمثیل پیش کی۔ اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی یہ عالم حواس محض قریب نگاہ ہے۔ حقیقی عالم وہی ہے جو امثال کا مسکن ہے۔

افلاطون ذات احد کو اس کائنات سے اس قدر بے تعلق اور ماوراء سمجھتا تھا کہ اس کے لیے 'ایک' کا لفظ استعمال کرنا بھی مناسب خیال کرتا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ 'ایک' کا تصور 'کثرت' کے تصور کے بعیر نہیں کیا جاسکتا۔ یعنی صرف 'ایک' کہہ دیے سے کثرت لازم آجاتی ہے۔ فلاطینوس نے اس مفہوم کو عقلی استدلال سے حل کرنے کی کوشش نہیں کی بلکہ عقیدہ مان لیا کہ دہ باری ایک ہے اور کثرت سے ماوراء ہے۔ اس سوال نے اسے پریشان نہیں کیا کہ 'ایک' کثرت سے ماوراء کموں کر ہو سکتا ہے۔ اور اگر وہ کثرت سے ماوراء ہو تو کثرت اس سے سریع کیسے ہوگی۔ حسب ذات احد اور کائنات کے ماہی کسی نوع کا تعلق نہیں ہوگا تو وہ کائنات فطری کیسے کر سکے گا۔ اس دفعہ کو عقل رفع کرنے کے لئے فلاطینوس نے شعراء اور صوفیہ کی طرح استعاروں سے کام لیا اور کہا کہ کائنات داب باری سے ایسے متفرع ہوئی جیسے افساب سے شعاعیں یا جیسے برف سے سردی یا جیسے مکڑی سے جالا وغیرہ۔ افلاطون کی طرح فلاطینوس کے ہاں بھی انسانی زندگی کا مقصد واحد یہ ہوا چاہے کہ وہ مادی اور حواس کی دنیا سے بے تعلق ہونے کی کوشش کرے۔ اس کوشش میں انسان کو سب سے پہلے اپنی روح علوی کو جسم اور حواس کی قید سے آزاد کرانا ہوگا۔ اس عمل کو وہ تصبیہ کا نام دیتا ہے۔ اس کے بعد تمکّر و تہرّ کو بروئے کار لانا ضروری ہے۔ حسب استعماری اور سرمے کے طفیل روح کی توجہ عظیم عقل سے ہٹ کر حائے گی تو روح بفکر و تدبیر سے ہی بے نیاز ہو جائے گی اور بلاواسطہ عقل اول سے رابطہ استوار کر لے گی۔ اس مرحلے پر روح ہر وحدہ و کیف کی حالت ماری ہو جائے گی اور اس عالم فکر و سم میں اسے داب احد کا وصال نصیب ہوگا اور وہ اس میں جذب ہو کر رہ جائے گی لیکن قید حیات میں ایسے لمحات وارمگی گریبان ہوتے ہیں۔ اس بحث کو شمس نے ان اہل اہل میں سمٹا ہے

”بوملاہویہ کا بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ انسان وحدہ و کیف میں ذات باری تک رسائی حاصل کر لیا ہے۔ عقل و حرد کا محور و محور بوملاہویہ کا بعد اشار ہے جہاں عقلی استدلال اسی نے جاری نہ اعراف کرتا ہے وہاں بوملاطوبیت وحدہ و حال کی مدد سے راستے کی رکاوٹوں سے گزر جانا چاہی ہے۔ یونانی مفہم جس مقام تک عقل کے واسطے سے پہنچ سکا۔ بوملاطوبیت و حدائق کے دریغ وہاں تک صبح جانا چاہی ہے۔ اس کے مطابق جہاں عقل

کی کوششیں ناکام رہیں وہاں والہانہ بے خودی کلاباب ہو جائے گی۔“ مشہور مورخ گبن نے نوافلاطونیت پر یہ الزام لگایا ہے کہ ان لوگوں نے ہم انسانی کو سلوٹ کر دیا ہے وہ کہتا ہے۔

”نوافلاطون بڑے محنتی اور عقیق فکر کے مالک تھے لیکن انہوں نے فلسفے کے مقصود کو نظر انداز کر دیا اور انسانی فکر کی تربیت کرنے کی بجائے الٹا اسے ہکاڑ دیا۔ انہوں نے اس علم کو جو انسانی توحید سے موافقت رکھتا ہے فراموش کر دیا اور اخلاقیات، طبیعیات اور ریاضیات سے قطع نظر کر کے اپنی تمام قوت مابعد الطبیعیاتی بحثوں اور ساطروں میں ضائع کر دی۔ اس کے بعد ان لوگوں نے غیر مرئی عالم کے بھیدوں کو دریافت کرے اور افلاطون اور ارسطو کے ایسے نظریات کے درمیان مفاہمت کرنے پر کمر ہمت باندھی جن سے عامۃ الناس کی طرح یہ نوافلاطون فلاسفہ خود بھی نا آشنائے محض تھے۔“

بعض اہل علم کہتے ہیں کہ نوافلاطونیت ہندوستان کے نظریہ ”آہندہ“ سے متاثر ہوئی تھی اور فلاطینوس کے تاسخ اور تریب (ماہا) کے تصورات اس ماخذ سے لیے تھے۔ لیکن اس معروضے کی توثیق کے لیے تاریخی شواہد ہم میں پہنچ سکے۔ اس میں شک نہیں کہ نوافلاطونیت اور آہندوں کی تعلیم میں اقدار مشترک موجود ہیں۔ آہندوں کی تعلیم بھی یہی ہے کہ پہلے آتما (انفرادی روح) کو دریافت کیا جائے اور پھر اسے برہمن میں لگا کر دیا جائے۔ اور برہمن یا آتما روح تک رسائی صرف وحدان سے ہی ممکن ہو سکتی ہے۔ عقل استدلالی اس کوشش میں ناکام رہے گی۔ لیکن عقل کے جو مراحل نوافلاطونیت میں گنانے گئے ہیں ان کا آہندوں میں کہیں بھی کھوج نہیں ملتا۔ یہ نظریہ خود افلاطون کے فلسفے میں موجود تھا اس لیے فلاطینوس کو آہندوں سے رجوع لانے کی ضرورت محسوس ہو سکتی تھی۔ رہا تاسخ ارواح کا مسئلہ تو یہ مصر لہجے میں بھی موجود تھا۔ غالب امکان یہی ہے کہ مصر ہی سے اس کا پہلا دورے مالک میں ہوا۔ بقول بیرو ڈوٹس اسے فیثاغورس نے مصر قدیم سے مصر لیا تھا۔ اہل مصر روح کے غر مای ہونے کے فائل تھے اور موت کے بعد جسم کو مٹی کی صورت میں محفوظ رکھتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ روح آئن ہر ہر برص کے حد مختلف سادت۔ حیوانات وغیرہ کا چکر کلٹ کر دوبارہ مٹی میں واپس آجائے گی۔ فیثاغورس اور ایپی ڈکلیس نے تو اس باب کا دعویٰ کیا تھا کہ آگہا اپنے گزشتہ جسموں کے حالات بخوبی یاد ہیں۔ ”حضور“ کے اوٹور میں افلاطون نے بیان کیا ہے کہ لکس دیوی لوگوں کو مٹے مٹے جسم عطا کری ہے۔ غارینوس کی روح نے اپنے بے راج بس کا قالب انتخاب کیا۔ طرے ڈس نے بدر کا اور آ کلیسوں نے عقاب کا۔ اسی طرح مایا کا تصور بھی افلاطون کے جاں ملتا ہے جس کے مطابق عالم حور یا عالم حواس غیر حقیقی ہے اور محض دیرنگ نظر ہے۔ ان حقائق میں یہ دعویٰ کرنا کہ فیثاغورس، افلاطون، فلاطینوس وغیرہ کے نظریات پر آہندوں کی تعصبات کا اثر پڑا تھا ایسا ہی بعید از قیاس ہے جیسے یہ حیا، کہ آہندوں کے افکار

یونانی فلاسفہ سے ماخوذ ہیں۔

فلاطینوس نے عیسائیوں کے عقاید پر بالعموم اور عارفوں کے افکار پر بالخصوص کڑی نکتہ چینی کی ہے۔ وہ عارفوں کے اس عقیدے کا مخالف تھا کہ دنیا شر کی تخلیق ہے اس لیے اس میں دلچسپی لینا گناہ ہے۔ فلاطینوس فطرت کے حسن و جمال کا پرستار تھا کیوں کہ اس کے خیال میں فطرت حسن بھی حسن ازل ہی کا ہر تو ہے۔ فلاطینوس کے نظریات اس لحاظ سے بڑے اہم ہیں کہ وہ براہ راست عیسوی کلام پر اور بالواسطہ مسلمانوں کے تصوف اور علم کلام پر اثر انداز ہوئے۔ آگسٹائن ولی آس کا مداح تھا۔ اس کا خیال تھا کہ فلاطینوس کی روح میں افلاطون کی روح نے حلول کیا ہے اور افلاطون کو وہ فلاسفہ کا مسیح کہا کرتا تھا۔ اس کا عقیدہ یہ تھا کہ عیسائیت اور نو فلاطونیت میں بنیادی توافق پایا جاتا ہے اور فلاطینوس کی تعلیمات میں خفیف سا رد و بدل کر دیا جائے تو اسے عیسائی کہہ میں کوئی حائل نہیں ہوگا۔ اسی بنا پر ارسطو نے اپنی تاریخ فلسفہ میں نو فلاطونیت کا ذکر ارسطو وسطی کے مسیحی علم کلام کے ضمن میں کیا ہے۔ اس کے خیال میں ارسطو کو یونانی فلسفے کی شاخ قرار دیا غلطی ہے لیکن یہ رائے بوجہ دار بول میں ہے۔ بول میں عیسوی عقاید اور فلاطینوس کے افکار میں بنیادی اختلافات ہیں۔ نو فلاطونیت میں یونانی قدیم کی اسام پرستی کی روح کار فرما ہے۔ آگسٹائن کی طرح کلیسٹ ولی بھی نو فلاطونیت کا بڑا شیدائی تھا۔ وہ سکندریہ کا چلا عیسائی اہل قائم ہے جس کے فلسفے اور عیسائی فکر و نظر میں وحدت پیدا کر کے کی کوشش کی تھی۔ حناہیم ارسطو وسطی کے عیسائی متکلم عیسائیت کے پردے میں فلاطینوس کے افکار ہی کی تباہ کرتے رہے جنہی کہ حناہیم ارسطو کے فلسفے کے افکار کی احیاء واضح کی۔ آج بھی کاسیانی روم کے علم کلام میں فلاطینوس کی تعلیمات باقی و برقرار ہیں۔

مسیحی مفکرین خلافت عباسیہ کے عہد میں فلاطینوس کے افکار سے متعارف ہوئے تھے کیوں کہ امپاطر کیو۔ مصیین اور حرا کے دستوری عیسائیوں اور صابش کے یونانی فلاسفہ کی کتابوں کو سریانی سے عربی میں ترجمہ کر دیا تھا۔ فلسفہ وراثہ کے عیسائی مدارس میں جس فلسفہ یونانی کی تدریس ہوتی تھی وہ بنیادی طور پر فلاطونیت تھا۔ سریانی علم ارسطو۔ فیثاغورس۔ اپریٹس و غیرہ فلاسفہ یونانی کی شرح و افلاطونی افکار و عقائد کی روشنی میں کر رہے تھے جس کا ذکر ہو چکا ہے سکندر افرودیسی نے عیسائی ارسطو کی شرح میں حناہیم ارسطو کی روشنی میں وہ عربیوں میں پڑی۔ مقول ہوتی۔ "احیاء ارسطو" نامی عربی ترجمہ ۲۲۰ھ میں ہوا تھا۔ یہ ارسطو کی تفسیر نہیں تھی بلکہ فلاطینوس کے رسائل کی تفسیر میں کتابوں کی تفسیر بھی جو حناہیم افرودیسی نے لکھی تھی عربیوں نے اسے ارسطو کی

تصنیف سمجھ لیا اور الہیات کے نو فلاطونی افکار ارسطو سے منسوب کر دیئے۔ اس طرح دنیائے اسلام میں افکار ارسطو کے پردے میں نو فلاطونی افکار کی خوب اشاعت ہوئی۔ اس ”اسلامی نو فلاطونیت“ کو ابن سینا اور ابن رشد نے پایہ تکمیل تک پہنچایا۔ مسلمان صوفیہ ہر خاص طور سے نو فلاطونی تعلیمات کا گہرا اثر ہوا۔ چنانچہ جنید بغدادی، بابزید بطامی، شہاب الدین سہروردی اشراقی مقتول، شیخ اکبر علی الدین ابن عربی حنفی کہ غرالی تک کے بنیادی افکار نو فلاطونی کہے جاسکتے ہیں۔ تجلی کا نظریہ مسلمانوں میں ہر کہیں رواج پذیر ہو گیا۔ انکسادی سے لے کر فارابی، احوال الصفا، ابن سینا وغیرہ تک سارے فلسفہ اسلام کا سبب بنیاد میں نظر یہ ہے۔ فلاسفہ اسلام نے سکندر امروہیسی کی ہیروئی میں عقل کل کو عقل فعال کا نام دیا اور عقل اسابی کو عقل مستفاد کا۔ ان کے خیال میں عقل فعال ذات باری سے سرخ ہوئی ہے اور اس کے عمل سے عقل مستفاد کو فروغ ہوتا ہے۔ انسان کو شش درجے تو عقل مستفاد عقل اول میں جذب ہو سکتی ہے۔ ابن رشد کہتا تھا کہ اسابی روح کا وہی حصہ باقی رہے گا جو عقل اول یا عقل فعال میں جذب ہو جائے گا۔ اے نظریہ وحدت عقل فعال کہے ہیں۔ ابن رشد نے اس کا سطحی نتیجہ بھی قبول کر لیا اور حشر نشر سے انکار کر دیا۔ فرہنگ تہلی کے الفاظ میں :

”مہن فلا۔۔۔ کی رسانی ارسطو کی اصل تعلیمات تک نہ پہنچ سکی۔ وہ ان کی ترقیوں پر غلامیوں رنگ میں کرتے رہے۔ دراصل نو فلاطوں شرح کے پردے کو بنا کر ارسطو کی تعلیمات تک پہنچ سکا اس زمانے میں بحث مشکل تھا کیوں کہ وہ حدیثوں سے شرح و ترجموں کے ملنے میں مددگار ہو چکی تھی۔ ذوالصاف کو اللہ مشیٰ کیا حاسکنا ہے: منقطع اور رہا صاف۔ جس میں سپاہوں کے اجتہادی امایہ کیے۔“

[illegible]

ہوٹرنٹرسل کا یہ خیال صحیح ہے کہ تعمق و تفکر سے عمل کو تحریک و ترقی دینی چاہیے لیکن اس خیال کا اظہار ہوں بھی کیا جا سکتا ہے کہ عمل تعمق و تفکر سے عاری ہو تو وہ انسان کو اپنے منصب سے گرا کر وحوش کی سطح پر لے آتا ہے۔ اس دور کی معری تہذیب کا المیہ یہی ہے کہ مغرب میں صرف عمل ہی عمل رہ گیا ہے۔ اس مغرب ایک نہ ختم ہونے والی دوڑ دھوپ میں سہمک رہا ہے اور ادھر ادھر دیکھے بغیر دیوانہ وار آگے آگے بھاگے جا رہے ہیں۔

حس اول کا تصور جو فلاطیوس کے فکر و نظر کا محور تھا شاید آج قابلِ قبول نہ ہو لیکن اس کا یہ قول کہ حس کی قدر صرف مسمیٰ عشاق اور فلاسفہ ہی جانتے سکتے ہیں آج بھی اتنا ہی صحیح ہے جتنا کہ صدیوں پہلے تھا۔ دانٹے کے طریقہ خداوندی کی حاکم "حس اول" ہے جو دنیائے ادب میں بے مثل سمجھا جاتا ہے۔ یہ خیال فلاطیوس ہی سے مستعار ہے۔ آج ہم ہائی میں چاند کا عکس دیکھ کر شاید لالچہ و س کی طرح چاند کی تلاش میں سرگرداں نہ ہوں لیکن چاند کے عکس کو ہائی میں دیکھ کر متاثر نہ ہونا تو ہمارے بھی حق کی بات ہے۔ اور اس عکس کو عکس کی طرف توجہ دلانا بھی کوئی معمولی کام نہ نہیں ہے کہ بڑے سے بڑے فن کاروں اور شعراء کو بھی اس سے زیادہ کی توفیق ارزاں نہیں ہو سکتی۔

تجربیت اور متعلقہ تحریکیں

تاریخ فلسفہ میں عمل استدلال اور حسیات کا تقابل شروع سے موجود رہا ہے۔ یونان قدیم کے۔ سوفسطائی حسیات کو علمِ حسی کا واحد ماحول سمجھتے تھے۔ جب کہ افلاطون اور اس کے ہم خیال کہتے تھے کہ دہی ہذاں خود مشاہدے اور حسی تجربے کی صداقت کے بغیر صداقت کے انکشاف پر قادر ہے۔ سوفسطائیوں کا خیال تھا کہ ”ہاں“ ”جواب“ ”کئی“ ہی بسیط اور مجرد کیوں نہ ہوں ہر صورت اسہی تجربے ہی سے لیے جاتے ہیں اس لیے صداقت صرف اسہی تجربے سے حاصل ہو سکتی ہے اور اسہی مشاہدے اور تجربے کے ماوراء صداقت یا حقیقت کا کوئی وجود نہیں ہے۔ پروتاگورس سوفسطائی کہتا ہے ”حسیات حصولِ علم کا وسیلہ ہیں۔“۔ سوفسطائیوں نے صداقت کے ساتھ ہر کو بھی اڑی قدر مبالغے سے انکار کر دیا۔ غور حسیاں سوفسطائی کہتا ہے۔

”ہر زمانے اور ہر معاشرے میں اس قسم کی دیکھی پائی جاتی ہے جو اس زمانے اور معاشرے سے مطابقت رکھتی ہو۔“

سقراط نے سوفسطائیوں کے ان خیالات کی تردید میں ماوراء اور صرف کہا تھا۔ اور ازل و ابدی قدروں کی طرف توجہ دلاتی تھی۔ افلاطون اور ارسطو نے بھی عمل استدلالی کو اوہیں اہمیت دی ہے۔ ان کے بعد سائنس اور عقلیت کا حولی دامن کا ساتھ ہو گیا اور یہ دوایں حرمس متاثر نہ ہو رہی۔

زولہ روسہ کے بعد یورپ میں اس عہد کے آغاز ہوا جسے سورجیں تاریک صدیان کہتے ہیں۔ اس زمانے میں عیسائی مقدسایاں مذہب نے فلسفے کو مذہب کی کمر بند بنا اور اس سے ایسے مذہبی عقائد کی تائید و توثیق کا کام لیے لگے۔ طامس اکنوئاس ایبارڈ وغیرہ نے افلاطون اور ارسطو کے تصورات ہی سے عیسائیت کی ادنیٰ حد تک کالیات کیا ہے۔ تاریخ فلسفہ میں انہیں ”مذہب پسند“ کہا جاتا ہے۔ لیون نے وہ بھی افلاطون کی طرح امثال کو حقیقی مانے تھے اور کہتے تھے کہ امثال ماری عامہ سے ماوراء ہیں۔ ان کے برعکس روسکین کا دعویٰ تھا کہ امثال بعض ماہ ہیں جو بعض اشیاء کو دیکھ گئے ہیں۔ یہ حقیقی وجود ہیں۔ اس ماہ پر روسکین اور اس کے پیروؤں کو ”اسپی“ کہتے تھے۔ ان قریبوں میں صدیوں تک تراع جاری رہی جس کے بھادی خیال یہ تھا کہ ”لوں“ عالم حقیقی ہے؟ وہ عالم جس کے ادراک سے اسے

حواس سے کرتے ہیں یا وہ عالم جسے ہمارا ذہن خلق کرتا ہے۔ تیرہویں صدی میں ایک انگریز عالم ولیم آکسم نے روسکین سے انفاں کرتے ہوئے کہا کہ خاص اشیاء ہی اصل حقائق ہیں اور جو عالم ہمارے شاہدے اور تجربے میں آتا ہے وہی حقیقی ہے۔ امثال محض بحریات ہیں جن کا حقیقی وجود کچھ نہیں ہے۔ اس طرح کتاب کی حقیقت سے متعلق دو نظریے وجود میں آئے۔ ایک جو افلاطون اور ارسطو کی روایت سے یادگار تھا اور جس کی رو سے امثال حقیقی ہیں اور دوسرا وہ جس کی رو سے کائنات کی حقیقی اشیاء خاص اشیاء ہیں جو ہمارے تجربے اور شاہدے میں آتی ہیں۔ چوتھی روایت سے مذہب نے اپنی تصدیق کا کام لیا اور دوسری روایت نے جدید سائنس کی بنیادیں استوار کیں۔ یہ نظریہ کہ عالم امثال عالم اشیاء سے علیحدہ ہے اس سبھی عقیدے کے عین موافق تھا کہ خدا نے مادی عالم کو عدم سے پیدا کیا اور خود اس عالم سے ماوراء ہی رہا۔ اس نیت کی ترویج سے اہل نظر حسیاتی تحریات سے زیادہ زیادہ دلچسپی رہنے لگی اور جدید سائنس کا آغاز ہوا۔ ظاہر ہے کہ جب تک اشیاء کو امثال کے سامنے سمجھا جاتا تھا اہل علم امثال کو حقیقی سمجھ کر شہاء میں جہان دلچسپی نہیں لیتے تھے لیکن جب اس نیت کی ترویج سے یہ خیال راسخ ہو گیا کہ اشیاء حقیقی ہیں تو علماء مشاہدے اور تجربے کو بروئے کار لا کر ان کی حقیقت کے ملامت کرنے کی طرف متوجہ ہوئے۔ اس کوشش کے ساتھ اس علم کلام کے دور سے نکل کر سائنس کے دور میں داخل ہوا سائنس میں گلوبو اور فلسفے میں پیکر اس نئے رجحان کے ترجمان سمجھے جاتے ہیں۔

لیکن یہ نہ کہ علم کا ماحد حقیقات ہیں یا علم صرف اسی تجربے سے حاصل کیا جاسکتا ہے تجربے کی بنیاد رکھی۔ پیکر نے فلسفے کو مذہب سے جدا کیا اور کہا کہ مذہبی عقائد کی حقیقی وجہہ کی کوشش یا علم کلام کے دور اور ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس عالم کی جدید اشیاء حقیقی ہیں اور ان پر علم متغیر ہوا میں متصرف ہیں جن کی مدد سے کائنات کے رازوں کا انکشاف کیا جاسکتا ہے۔ ایک جگہ لکھتا ہے "حقیقی عالم دوسرے لوگوں کے خیالات یا قدیم عصمت سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ دی تجربے سے حاصل ہوتا ہے" ہاس نے بھی پیکر کی حوالی میں سائنس اور فلسفے کو علم کلام کے تصرف سے نجات دلانے کی دعوت دی اور کہا کہ حقیقات ہی کو علم کا اصل ماحد سمجھا جاسکتا ہے۔ انگریزی تحریک کے دوسرے ممتاز شارح جان لاک ہے۔ لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴ء) بیوٹن کا ہم عصر تھا اور بیوٹن سے اس کی طرح وہ بھی تجربے اور مشاہدے سے علمی نتائج اخذ کرنا چاہتا تھا۔ اس نے آکسفورڈ میں تعلیم پائی جہاں اسے لاکسٹری سے خاص دلچسپی تھی۔ فارغ التحصیل ہو کر اس نے طبابت کا پیشہ اختیار کیا۔ لاک نے پیکر سے انفاں کیا کہ تجربے سے علم کا ماحد ہے اور ازل وابدی حقائق یا کوئی وجود نہیں ہے۔ اس نے اپنی مستعد رجسٹرو کا آغاز اس سوال سے کیا "اسان اشیاء کا علم کیسے حاصل کرنا ہے؟" جواب میں وہ کہتا ہے "مذہب علم بعض حقیقی حقائق سے حاصل ہوتا ہے۔ اس

نظریات سے استفادہ کیا۔ لاک دور جدید کی روح کا نمائندہ ہے۔ آزادی، خیال آزادی رائے، انفرادیت، جمہوریت اور نقد و حرج کی روح کا ترجمان ہے۔
 ہشپ بارکلیے کا ذکر مثالب ہستی کے ضمن میں آپکا ہے۔ اس نے مادیت اور العاد کے رد کے لئے لاک سے استفادہ کیا۔ لاک نے کہا تھا کہ تمام عام حسی ادراک سے حاصل ہونا ہے بارکلیے نے کہا کہ وہی اشیاء موجود ہو سکتی ہیں جن کا ادراک کیا جائے یہی ”موجود کا مطالب ہے مدرک ہونا“ یہ کہہ کر اس نے عالم مادی کے وجود سے انکار کیا۔ اس کا ایم سوال تھا ”کیا عالم مادی دہن کے بغیر موجود ہے“ جواب میں اس نے کہا کہ دہن کے بغیر مادہ اپنا مستقل وجود نہیں رکھتا لہذا صرف وہی کوائف موجود ہیں۔ یہ کوائف میرے دہن میں ہیں جن سے تو کسی نہ کسی کے دہن میں موجود ہوں گے اور ہیں جو خدا کے دہن میں تو لازماً موجود ہوں گے۔ انہی دہنی کوائف کے ربط و تعلق کا نام علم ہے۔ مدرک کے افکار میں لاک کی تجربہ سے مدد بھی رنگ اختیار کر لیا۔

ہوم نے جو ”تعارفیں صدی کے تشکک کا امام ہے لاک اور بارکلیے کے لئے ضرر یہ کہ مطلقاً شب تک پہنچا دیا۔ ہوم بھی لاک کی طرح کہتا ہے کہ ”اگر ہم اسے اسانی علم کا ماحد ہے اور پورا علم ظواہر ہی دیا تک محدود ہے۔ ہوم کہتا ہے کہ بارکلیے جی رائے میں رہ گیا تھا کیوں کہ ہمیں خدا کا تصور بھی رک کرنا پڑے گا۔ اس کے خیال میں ہم تو صرف دہنی کوائف کے تسلسل کو جانتے ہیں جو دہن کے یو تاثرات شب کرتے رہتے ہیں۔ ہوم اس ارے میں بارکلیے سے اتفاق کرتا ہے کہ صرف ایسی اشیاء کا وجود ہے جن کا ادراک کیا جائے“ جب میں کمرے میں موجود ہوں تو میرا وجود بھی ہوگا کیونکہ میں اس کا ادراک کرتا ہوں۔ کمرے سے باہر خلا حاقون کا جو سر موجود ہوتا ہوگا۔ ہم تو صرف دہنی کوائف کے ہدف کو جان سکتے ہیں جو ہمارے ہمد دہگرے وارد ہوتے رہتے ہیں۔ لہذا خدا کا عالم طبیعی کے وجود کی کوئی شہادت ہمارے پاس نہیں ہے۔ ہوم معمرات کا ہی سکر تھا۔ کیوں نہ اس کے خیال میں ال کے کوئی تاریخی شہادت موجود نہیں ہے۔ بارکلیے نے طبیعیات میں سے حویہ کو خارج کر دیا تھا۔ ہوم نے اسے طبیعیات سے بھی خارج کر دیا۔ وہ کہتا ہے کہ ”دہن کا کوئی تاثر نہیں ہوتا اس لئے ذات کا کوئی تصور بھی پیدا نہیں ہو سکتا۔ وہ کہتا ہے کہ جب میں اپنے بلوں میں جھانکتا ہوں تو مجھے کہیں بھی۔ اب نہ فیوج نہیں سنا صرف کسی نہ کسی شے کے ادراک کا سامنا ہوتا ہے۔ اس لئے نہ محض جسم مدرک ہی کا مجموعہ ہے جو ہمیشہ حرکت میں رہتے ہیں۔ نہ اسے اس سکڑ سے روح کا تصور بھی کمال ہو جاتا ہے۔

ہوم کے اثرات بڑے دور رس تھے۔ انیسویں صدی میں اسکا کوٹ ”مفہم“

برس، ولیم جیمز نے اور ہمارے زمانے میں برٹراند رسل، ڈیوی اور لیونس نے اس سے استفادہ کیا ہے۔

ہم نے دیکھا کہ فلسفہٴ تجربیت جدید سائنسی نقطہٴ نظر کا آئینہ دار ہے۔ اس کا اصل اصول وہی ہے جو سائنس کا ہے یعنی حواس خمسہ سے ماوراء کسی حقیقت کا کوئی وجود نہیں ہے۔ اس میں انسانی مشاہدے اور تجربے پر کامل اعتبار کیا جاتا ہے۔ عقلیت پسند عقلی استدلال کو علم کا معیار اور مآخذ سمجھتے رہے ہیں اور ازلی و ابدی صداقتوں کے قائل ہیں۔ تجربیت پسند کہتے ہیں کہ صداقت صرف ایسی تجربے سے حاصل ہوتی ہے اور ازلی قدروں کا وجود صرف عقلیت پسندوں کے دہن میں ہے۔ ان کے خیال میں عقلی استدلال حسی تجربے کے بغیر بدلتا حدود صداقت کے انکشاف پر قادر نہیں ہے کیونکہ ذہن حسیات کے درجہوں میں سے دیکھے پر محصور ہے۔ ذہن کا کام صرف یہ ہے کہ وہ تاثرات میں ضبط و نظم پیدا کرے۔ عقلیت پرستوں کو شروع ہی سے یہ دقت پیش آتی رہی ہے کہ وہ فکر کے لیے مواد کہاں سے لیں۔ آخر کچھ مواد تو ہوگا جس پر ذہن اپنا عمل کر سکے اور تجربہٴ ایسی کے ہمراہ اسے یہ مواد کہاں سے مل سکتا ہے۔ منہٴ ہڈ ہے کہ علم کے دو پہلو ہیں بہت اور موضوع۔ خالص عقلیت پرستی صرف موضوع کو درخور توجہ سمجھتی ہے۔ بہت بغیر موضوع کے کھوکھلی رہتی ہے اور موضوع بغیر بہت کے انشاؤں بن جاتا ہے۔ علم ان دونوں کے باہمی ربط و تعلق ہی کا دوسرا نام ہے۔

حدید دور کے مکاتب فکر میں ناسمجیت، ایمپیریت، منطقی تحلیل، منطقی ایمپیریت اور اہمال عمل، تجربیت ہی کی مختلف صورتیں ہیں۔ اس لیے ان کا ذکر تجربیت پسندی کے ضمن میں کرنا مناسب ہوگا۔

ایمپیریت کا بانی فرانس کا ایک مفکر اگست کونت تھا۔ وہ ایمپیریسم کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ حقیقی، قطعی، مفید، یقینی اور مثبت علم کو ایمپیریسم کہا جاسکتا ہے۔ ایمپیریت ایک ذہنی کیفیت بھی ہے اور عدم فلسفہ بھی ہے۔ ایک ایمپیریسم تمام علمی عقائد کو ایک ایک کر کے سلجھتا ہے اور 'آفاق مسائل' سے اجنبی نہیں کرتا۔ یہی نقطہٴ نظر ایک سائنسی دان کا بھی ہے۔

اگست کونت لیکن اور لاک کی طرح مشاہدے اور تجربے کو علم کا واحد حیل کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ انسان یا کائنات کے طوفان کے متعلق کچھ نہیں جان سکتے۔ ہم تو صرف یہ دیکھ سکتے ہیں کہ کائنات کی کل کس طرح چل رہی ہے۔ یہی ہمارا سلخ علم ہے اور یہی کچھ ہمیں سمجھنے کی ضرورت بھی ہے۔ کائنات میں انسان کا جو مقام ہے اس کا حیران کن ایسا مشاہدے اور تجربے کی روشنی میں کیا جاسکتا ہے۔ کونت انسان کو مرکب کائنات مانتا ہے اور کہتا ہے کہ جو کچھ

انسان کے تجربے میں آتا ہے وہی حقیقی ہے۔ دوسرے الفاظ میں خالص تجربہ ہی خالص حقیقت ہے۔ اس لیے انسان اپنے تجربے کی بنا پر ہی کائنات سے متعلق کوئی نظریہ قائم کر سکتا ہے۔ ایک ایمانی کے ہاں کائنات وہی ہے جو انسانی تجربے میں آئے۔ حقیقت کبریٰ یا حویر قائم بالذات کی جستجو لا حاصل ہے۔ انسان اپنے تجربات اور مشاہدات کی حدود سے تجاوز نہیں کر سکتا اس لیے مابعد الطبیعی بحثوں میں آنجنے کے بجائے انسان کو چاہیے کہ وہ اپنی زندگی کو بہتر بنانے کی کوشش کرتا رہے۔ کونٹ کے خیال میں خدا پر ایمان لانا یا کسی وجود مطلق کو ماننا ہمارے تجربے سے متجاوز ہے۔ کونٹ صرف ایک ہی وجود مطلق کو مانتا ہے اور وہ ہے انسانیتِ عالیہ۔ انسان کی خدمت اور اس کی ملاح و بہبود کی کوشش ہی اس کے ہاں نہیں ہے۔ اس طرح آس نے روایتی مذہب کو ماسے سے انکار کر دیا ہے۔ آس کا عقیدہ ہے کہ ایمانی فلسفے کی اشاعت ایمانی مذہب کے فروغ کا باعث ہوگی۔ یہ مذہب افسانیتِ عالیہ کا ہوکا اور اسے "کلیسائے روم بغیر عیسائیت کے" کہا جائے گا۔

کونٹ کا تاریخی نظریہ یہ ہے کہ دہی اسالی تین ارتقائی مراحل سے گزرا ہے۔ پہلا مرحلہ مذہب کا تھا جس میں واقعات کی توجیہ کسی برداتی قوت کے حوالے سے کی جاتی تھی۔ دوسرا مرحلہ مابعد الطبیعیات کا تھا جس میں واقعات کی توجیہ مختلف قوتوں کی نسبت سے کی گئی۔ تیسرا اور آخری مرحلہ سائنس یا ایمپیریاٹ کا ہے کہ اب واقعات کی تشریح و توجیہ سلسلہ سبب و مسبب سے کی جاتی ہے۔ یہی انسانی عقل و خرد کی معراج ہے۔ مذہب اور مابعد الطبیعیات "فسانہ" پارہہ بن چکے ہیں۔ اب بعد یا حقیقت کبریٰ یا وجود مطلق کی جستجو بے حاصل ثابت ہوگی۔

سائنسیت کی پیش قدمی کرتے ہوئے کونٹ نے کہا ہے کہ اصل علم وہ ہے جو مفید مطلب اور کارآمد ثابت ہو۔ وہ علم کے نظریات کو درخور توجہ نہیں سمجھتا بلکہ اس بات کی جستجو کرتا ہے کہ کون سا علم انسانی زندگی میں عملاً نتیجہ خیز ثابت ہو سکتا ہے۔ وہ علم کے عملی چیلوں کو اہم سمجھتا ہے کیوں کہ بقول آس کے سائنس ہمیں یہ تو بتاتی ہے کہ واقعات کیسے رونما ہوتے ہیں یہ نہیں بتاتی کہ کیوں رونما ہوتے ہیں۔

اٹھارہویں صدی کے فرانسیسی فاموسیوں کی طرح کونٹ بھی ذہن کو مادے کا ایک جزو یا فرع قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ نفسیاتی واردات و کیفیات مغیرہ کا قائل ہے۔ اس کے مسلک میں ذہن یا روح کا کوئی وجود تسلیم نہیں کیا جاتا کیوں کہ انہیں محض مابعد الطبیعیات مفروضات خیالی کیا جاتا ہے۔ اس کے خیال میں ہم اپنی نفسیاتی کیفیات کا داخلی مشاہدہ نہیں کر سکتے۔ ہم صرف معروضی طریقے ہی سے نفسیاتی واردات کا مشاہدہ کر سکتے ہیں۔ یہی خیال بعد میں ڈاکٹر والٹن کے اصالتِ عمل کا اصل اصول بن گیا تھا۔

فاموسیوں کی طرح کونٹ کو بھی انسانی ترقی پر کامل اطمینان ہے۔ وہ کہتا ہے کہ نئی نوع انسان سائنس کی بدولت ایک مثالی معاشرہ قائم کرنے میں کامیاب ہو جائے

گے۔ عمرانیات اور مسلک اہلار کی ترکیبیں بھی اسی کی وضع کی ہوئی ہیں۔ وہ انسانیت عالیہ کے نصب العین کی عملی ترجمانی کو ترقی کا نام دیتا ہے اور قدیم مذہبی اور مابعدالطبیعیاتی روایت کو ترقی کے راستے میں حائل خیال کرتا ہے۔ ان کا ذکر کرتے ہوئے وہ کہتا ہے۔

”سردے رندوں پر حکومت کر رہے ہیں“

ہمارے زمانے میں درحائم اور لیوی برویل سے کونٹ کے عمرانی نظریات کی بنیے سرے سے ترجمانی کی ہے۔ تین اور زبان ہی اسی روایت سے تعلق رکھتی ہیں۔ کونٹ کے افکار نے امریکہ کے شائیت ہد ملاحہ ولیم جیمز اور ڈیوی اور دوسرے دور کے بحریہ پسندوں شوارٹ مل اور ہتھم کے نظریات پر بھی گہرے اثرات ثبت کیے ہیں۔ دوسرے دور کی انگریزی بحریہ کا سب سے ممتاز فلسفہ جان شوارٹ مل (۱۸۰۶-۱۸۷۳ع) اگست کونٹ کا بڑا مداح تھا۔ اس کے والد جیمز مل اور ہرمی ہتھم (۱۸۳۲-۱۷۳۸ع) کونٹ کے افکار کی اشاعت سے چلے ایسے نظریات مرتب کر چکے تھے جو حال سائنس کی ترقی اور انجینئر کے باعث بحریہ کو دوبارہ انگلستان میں اشاعت پذیر ہوئے کا موقع مل گیا اور لاک اور ہیوم کی روایت جان شوارٹ مل کی منطق میں نقطہ عروج کو پہنچ گئی۔ اس دور کی انگریزی بحریہ اور انجینئر میں اقدار مشترک اس قدر زیادہ ہیں کہ بعض مورخین فلسفہ اول اندکر کو ٹائی الد کہہ رہی کی شاخ تصور کرتے ہیں دونوں مکاتب فکر میں حفاظت کو قابل قدر سمجھا جاتا ہے۔ اور سائنسی طریق تحقیق کی اہمیت تسلیم کی جاتی ہے۔ دونوں مابعدالطبیعیات کے مخالف ہیں۔ دونوں معاشرے کی اصلاح کرنا چاہتے ہیں اور اسی ہی اور صورت کو اخلاقیات نصب العین مانتے ہیں۔ فرق یہ ہے کہ انجینئر اسی ہی کی برتیت و تنظیم کو اہم سمجھتی ہے اور شوارٹ مل کی بحریہ میں مصلحت اور منطق پر زور دیا گیا ہے۔

شوارٹ مل کے پیش نظر سیاسی اور معاشی اصلاح کا نصب العین تھا اور وہ معاشرے کے ترقی پر زور رجحانات کا ترجمان تھا۔ اصلاح معاشرہ کے لیے وہ مناسب معیہ و تربیت کو سبب اہم سمجھتا تھا۔ اس کا سوچا سمجھا ہوا عقیدہ تھا کہ تعدد و تربیت سے انسان کے خیالات کو بدلا جاسکتا ہے اور خیالات کے بدلے جانے سے کردار بھی بدل جاتا ہے۔ اس کا صحیح عام کے حصول کے لیے صحیح وسائل کا اختیار کرنا ضروری ہے۔ اسی وسائل کا بحریہ اس کے بھی مشہور مایوف ”منطق“ میں کیا ہے جس میں بحریہ کے سہریں اصول ملتے ہیں۔ شوارٹ مل کا منہ ہی نظریہ تمام برہمی واردات کے ربط و تعلق پر مبنی ہے مثلاً یہ جاتا ہے کہ آگ جلاتی ہے کیوں کہ اس کے بحریہ میں ”سے اور“ کے غر۔ یک وقت ظہور میں آتے ہیں۔

اخلاقیات میں شوارٹ مل جرمی بنتھم کی طرح افادیت کا قائل ہے اور اسی طرح ”زیادہ سے زیادہ انسانوں کو زیادہ سے زیادہ سرب“ بہم پہنچانے کو اخلاقیات کا نصب العین قرار دیتا ہے۔ اپنی تالیف ”افادیت“ میں اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ چونکہ صرف لذت کی خواہش کی جاتی ہے اس لیے لذت ہی مستحسن ہے۔ یہ ایک فکری مغالطہ ہے کیوں کہ محض خواہش کرنے سے کوئی لذت مستحسن نہیں ہو سکتی۔ اس کے جس وسیع کا معیار خواہش سے خارج میں ہے۔ بہم اور شوارٹ مل کی افادیت میں ایک سقم یہ بھی ہے کہ جب ہر قانون ساز اپنی ہی لذت اور مسرت کی جستجو میں ہوگا تو وہ دوسروں کی لذت یا مسرت کے لیے قوانین کیسے بنا سکے گا اور افراد کی سر میں ایک جگہ کیسے جمع ہو سکیں گی۔ بنتھم اور مل کے نظریات میں فرق یہ ہے کہ بنتھم مسرت کا راز شخصی افادے میں تلاش کرتا ہے جب کہ شوارٹ مل اس کی بنیاد معاشرتی حدیث پر اسوار کرتا چاہتا ہے اسے بنتھم کے اس خیال سے بھی اختلاف ہے کہ لذت خیر ہے اور ادبیت شر ہے کیوں کہ بعض حالات میں خیر ادبیت سے وابستہ ہوتی ہے اور لذت شر کا لازمہ ثابت ہوتی ہے۔

شوارٹ مل کا زمانہ آزادی رائے کا دور تھا جب فرانسیسی مہربانوں نے آزادی فکر و رائے کا علم بلند کر رکھا تھا۔ ان مفکرین کا خیال تھا کہ رائے کے قلم کر اور اس کے اظہار کے حقوق پیدائشی طور پر ہر انسان کو حاصل ہیں۔ کسی حاکم کو کسی صورت میں بھی انسان کے یہ حقوق سلب کرنے کا اختیار نہیں دیا جاسکتا۔ یہ وہ زمانہ ہے جب حوشحال متوسط طبقہ جاگیرداروں کے استبداد سے ر ہوا تھا۔ انگلستان میں شوارٹ مل آزادی خیال کا مسمیٰ برعین سمجھا جاتا تھا۔ اس خیال تھا کہ افراد کی اصلاح معاشرے کی اصلاح سے وابستہ ہے۔ جب تک کہ معاشرے کی اصلاح نہیں کی جائے گی افراد کی اصلاح ممکن نہیں ہو سکتی گی۔ بہرے مباشرہ وہ ہوگا جس میں ہر شخص اپنی استعداد کے مطابق کام کرے گا۔ بقول ہر کے ”جو کام نہیں کرے گا وہ نہیں کھائے گا۔“ مل عورتوں کی آزادی کا پرھوٹا حامی تھا اور لکھا کرتا تھا کہ عورتوں کو آزادی سے محروم کر کے ناقص عورتوں کو ہی پہنچتا جس کا معاشرے کو پہنچتا ہے۔

امریکی سماجیت کا شارح ولیم جومر ’لاک ہیوم‘ کانٹ ’پیرس اور کونت کے اثر‘ کا حاسع ہے۔ جب سی۔ ایس پیرس نے تعلیم پرستی کے خلاف قدم اٹھایا تو اسے ایسے طبقہ نصر کو واضح کرنے کے لیے کانٹ سے عطف Pragmatic مستعار یا بہام پر اس کے مکعب فکر کا نام سماجیت پڑ گیا۔ یہاں تک معروضی علمہ کی تنقید نہ کی جی سماجیت مستعد تھا۔ ”سفید عقلمن“ میں وہ کہتا ہے کہ ہم روح کی تادیر و حصار اور وجود باری کو ثابت نہیں کر سکتے۔ ان پر انان لا اس سے مرورد ہے نا کہ ہم اخلاقی زندگی گزار سکیں۔ پیرس اور کانٹ کے علاوہ ویم جومر چارلس

رہنوی کی تعلیم سے بھی متاثر ہوا حواحدیت کا مسکر اور کثرت پسندی کا قائل تھا۔ جیمز کہتا ہے کہ رہنوی کی کثرت پسندی نے اسے "احدیت کے عفریت" سے نجات دلائی تھی۔ جرمن احدیت پسند انسان کو وجود مطلق کے سامنے بے بس اور محبور محسوس کرتے تھے۔ ان کے نظریے کی رو سے انسان قدر و اختیار اور جد و جہد سے ناری ہے۔ جیمز نے اسی حریت کے باعث جیمز کی احدیت کو رد کر دیا تھا۔

ولیم جیمز کسی صداقت مطلق کا قائل نہیں ہے۔ وہ 'وجود مطلق' کو 'ماہدالطبیعیات عفریت' کا نام دیتا ہے۔ اس کے خیال میں ہر صداقت ان احوال کے ساتھ امای ہے جن سے وہ ظہور پذیر ہوئی ہے۔ جب یہ احوال بدل جاتے ہیں تو صداقت بھی بدل جاتی ہے۔ صداقت کو بدلتے ہوئے احوال کے ساتھ بدلنا ہی پڑتا ہے۔ ولیم جیمز کوئی قطعی نظام فکر پیش نہیں کرتا۔ اس کے نظریے میں مثالیت، حقیقت پسندی اور تصوف کے افکار چلو بہ چلو ملتے ہیں۔ وہ کسی حور قائم بالذات کو تسلیم نہیں کرتا اس کے خیال میں وہی اشیاء موضوع بحث بن سکتی ہیں جو انسانی تجربے سے لی گئی ہوں۔ جیمز کہتا ہے کہ ایسی اشیا کا وجود ممکن ہو سکتا ہے جو سانی تجربے سے ماوراء ہوں لیکن انہی فلسفے کا موضوع نہیں بنایا جاسکتا۔ جس نے کا انسانی تجربے سے کوئی واسطہ نہیں اس پر غور و فکر کا کرنا بے مصرف ہے۔ فلسفے کا مقصد محض یہ معلوم کرنا ہے کہ کون سا عقیدہ زندگی کے سنوارنے میں مدد دے سکتا ہے۔ جیمز کے لیے نتائج ایک طریق فکر ہے جس کا مقصود کسی نوع کی ازلی صداقتوں کا کھوج لگانا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس بات سے انسانی تجربے یا طرز عمل میں کوئی فرق نہیں پڑتا کہ آیا وجود مطلق ہے یا نہیں ہے۔ جیمز کا حقیقی عالم تجربیات انسانی کا عالم ہے جس میں انسانی قدریں اور سائنس دونوں شامل ہیں۔ اس عالم کے ماوراء فکر کی برور ممکن نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اس سے ماوراء کوئی عالم اور بھی ہو لیکن 'انسان' اسے جاننے سے قاصر ہے۔ تفکر خلا میں نہیں ہو سکتا نہ زندگی سے الگ ہو کر فکر کرنے کی کوشش مفید ثابت ہو سکتی ہے۔ اس کے خیال میں انسانی تجربہ ہی حقیقت ہے۔ وہ اگست کونت سے اتفاق رائے کرتا ہے کہ صرف انسانی مشاہدہ اور تجربہ ہی علم کا اصل ماخذ ہے۔ اس سے صرف نظر کر کے کسی نوع کا علم حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ وہ کہتا ہے کہ کسی نظریے کی صداقت کا مطلب یہ ہے کہ اس سے کسی انسانی ضرورت یا حاجت کی تثنی ہو سکے اور وہ کسی نہ کسی صورت میں کارآمد ثابت ہو سکے۔ چونکہ عقائد و نظریات کی افادیت ایک عہد سے دوسرے عہد تک بدلتی رتی ہے اس لیے معروضی یا ازلی صداقت کا کوئی وجود نہیں ہے۔ ہتھم نے کہا تھا "افادیت ہی ہر شے کا معیار ہے" لیکن کا قول ہے "وہ قاعدہ جو عمل سب سے زیادہ موثر ہوتا ہے نظریے میں بھی سب سے زیادہ موثر ہوتا ہے۔" ساجب بھی کسی صداقت کو جانچنے کے لیے عملی افادیت

کے معیار کو ضروری سمجھتی ہے۔ جس عقیدے سے مفید نتائج برآمد ہوتے رہتے ہیں وہی صداقت کا حامل ہو سکتا ہے۔

جانچیت میں ارادیت کی روایت بھی خاصی اہم ہے۔ ولیم جیمز کا خیال ہے کہ عقل و خرد کو ہر وقت عمل کی غنیمت پر کمر بستہ رہنا چاہیے۔ اور عام کو زندگی کے تقاضے پورے کرنا چاہئیں۔ فلسفہ زندگی کے لیے ہے زندگی فلسفے کے لیے ہیں۔ اس طرح جانچیت میں عمل کو تفکر پر اور ارادے کو عقل پر موقب و اویست دی گئی ہے۔ عقیدے کے معاملے میں نتائج حاصل کرنے کے لیے جانچیت عقل کی بجائے ارادے سے رجوع لاتی ہے بلکہ فکر کو بھی عمل ہی کی ایک صورت سمجھتی ہے۔ جیمز کہتا ہے کہ ہم زندگی گزارنے کے لیے فکر کرتے ہیں اس لیے فکر زندگی گزارنے کا ایک آلہ ہے۔ وہ عقاید کو جانچنے کے معیار سے زیادہ عقاید کے مآخذ میں دلچسپی لیتا ہے اور اس کا میلان واضح طور پر ارادیت کی طرف ہے۔

جیمز مذہب کو بھی نتائج کی کسوٹی پر برکھتا ہے۔ ایسے ایک مقالے "عقیدہ رکھنے کا آلہ" میں وہ کہتا ہے کہ ایمان کا حور بہ حذب ہے نہ عقل ہے بلکہ "ایمان لانے کا ارادہ" ہے جسے سائنس کے طریقوں سے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ مذہب میں کسی 'صداقت مطلق' کا کھوج نہیں لگایا جاسکتا البتہ یہ سوال ہو چکا جاسکتا ہے کہ کیا خدا 'حیات بدیمات اور قدر و اختیار پر عقیدہ رکھنے سے ہمیں کوئی عملی فائدہ پہنچ سکتا ہے اور کیا ان عقاید میں کوئی قدر موجود ہے۔ اگر جواب اثبات میں ہے تو ان عقاید کے اعتبار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ یہ مذہبی عقاید صحیح اس لیے ہیں کہ یہ انسان کو نیک بنائے اسے مسرت عیش میں مدد دیتے ہیں۔

جانچیت کا دوسرا مشہور شارح ڈیوی ہے جو جیمز ہی کی طرح فکر انسانی کو محض ایک آلہ سمجھتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ فکر معدے یا ٹانگوں کی طرح کا ایک آلہ ہے جس کی مدد سے انسان زندگی کے عقدے حل کرتا ہے۔ اس کے خیال میں وہی نظریہ صحیح ہے جو کاسیا ہی سے ہم کنار کرے۔ کسی نظریے کی عملی گنجائش کی طرف رہنمائی اس کی صداقت کا واحد معیار ہے۔ ڈیوی کہتا ہے کہ انسان اپنے مشاہدے یا تجربے سے ماوراء نہیں جاسکتا۔ یہ کوشش احمقانہ ہوگی۔ اس کے خیال میں کائنات ایک مادیاتی ہونی چاہیے و کما باقی ہونی ترقی بدیر شے ہے جس کے مشاہدے سے انسانی تجربے میں ہر دم اضافہ ہونا چاہیے۔ ایک مکر کے لیے تحریکات اس میں اسباب رکھتے ہیں۔ اس کا کام محض یہ دیکھنا ہے کہ یہ تحریکات کیسے ایک دوسرے کو متاثر کرتے رہتے ہیں۔

ڈیوی کہتا ہے کہ فکر کا عمل مسائل اور محسوس کی تحلیل کا عمل ہے کہیں کہ انسان سوچ ہی نہیں سکتا جب تک کہ اس کے سامنے کوئی حل طلب غنہ نہ ہو۔ ڈیوی کے معروض کہتے ہیں کہ اس نے فکر کو آلہ کہہ کر اس کے صرف ایک ہی پہلو سے اعتنا کیا ہے اور اس کی کار کی تخلیقی فکر کو نظر انداز کر دیا ہے۔ ان کے خیال میں فکر محض عقدے سلجھانے کا ایک آلہ ہی نہیں ہے بلکہ اس کا ایک

تلفی چلو بھی ہے جو فنون لطیفہ کے شاہکاروں کا عنصر ترکیبی سمجھا جاسکتا ہے۔ انگلستان میں پرویسر شار نے نتائجیت کی ایک نئی صورت پیش کی اور اسے 'انسان پسندی' کا نام دیا۔ اس کے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ جو کچھ بھی انسان کے لیے صحیح ہے اسے کسی مافوق الطبیعت ہستی کے بجائے انسانی مفاد ہی کی بروہش کرنا چاہیے۔

نتائجیت پر نقد لکھتے ہوئے ایک اطالوی مورخ رگیرو کہتا ہے "نتائجیت نے امریکہ میں جم لیا جو ایک کاروباری ملک ہے اور یہ حالاً ایک کاروباری ملک ہی کا فلسفہ ہے" اس میں شک نہیں کہ عملی کلیائی 'نتیجہ خیری اور افادیت کو افکار کی صداقت کا واحد معیار قرار دینا کاروباری دہشت ہی کا کرشمہ ہے۔ برٹرند رسل نے نتائجیت کے ایک اور پہلو کی طرف توجہ دلائی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ امریکی نتائجیت کا آغاز آزادی کے تصور سے ہوا تھا لیکن رفتہ رفتہ فلسفہ حصول اقتدار پر منتج ہوا۔ ان کے الفاظ میں "نتائجیت گھر میں جمہوریت اور گھر کے باہر سامراج کو قائم کرا چاہتی ہے۔" وہ کہتے ہیں کہ نٹشے نے طاقتور فرد کو سراہا ہے لہوی جماعت کی قوت کا پرستار ہے۔ جماعت کی قوت سے اس کی مراد امریکی سرمایہ داروں کی طاقت ہے جو اپنے سرمائے کے بل پر تمام دنیا پر چھا جانا چاہتی ہے۔ امریکی سرمایہ داروں کے ملوک عوام کو نتائجیت سے تقویت ہوئی۔ امریکہ کے سرمایہ داروں کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اگر وہ اقوام عالم پر سامراج اور تجارتی استبداد قائم کرے میں کامیاب ہو گئے تو یہ کلیائی بذات خود اس بات کا ثبوت ہوگی کہ ان کا سامراجی استبداد حق و صداقت پر مبنی ہے۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ تجربیت فلسفے میں سائنس کے نقطہ نظر اور طریق تحلیل کو رواج دینے کی ایک کوشش تھی۔ دور حید کے مکاتب فکر نو حقیقت پسندی۔ منطقی تحلیل۔ منطقی ایمائیت وغیرہ اسی روایت کے ترجمان سمجھے جاسکتے ہیں۔

حقیقت پسندی کی روایت جو فلسفی برہارٹ سے شروع ہوئی تھی جس نے ہیکل کی عقلیت پرستی سے اختلاف کیا تھا۔ برٹرند رسل 'ڈریک اور سنٹے آنا سے اسے تقویت بخشی۔ نو حقیقت پسندی میں ان تمام نظریات کو شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے جو وجود مطبی یا ذات احد کا ذکر کرتے ہیں۔ مثالیت پسندی کی رو سے دیں ان تمام اشیاء کا خالق ہے جو بظاہر مادی دکھائی دیتی ہے۔ مثالیت پسند دیں کو حقیقی ماننے ہیں اور مادے کو دیں کی تخلیق قرار دیتے ہیں ان کے خیال میں مادہ اپنے وجود کے لیے دیں کا محتاج ہے۔ نو حقیقت پسند کہتے ہیں کہ دیں اور مادہ دونوں ہی مادی ہیں اور دیں بھی مادی عالم کا ایک جزو ہے۔ ڈریک ایک حقیقی پسند کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اشیاء ہمارے عہ سے آزادانہ حیثیت میں موجود ہیں

اور ایسے وجود کے لیے ہمارے ذہن کی محتاج نہیں ہیں۔ نوعیت ہستوں کے خیال میں انسان کی دانش مندی یہی ہے کہ وہ کائنات میں اپنے اصل مقام کو چھانے اور اس شعور کی روشنی میں زندگی بسر کرے۔

نوعیت ہستی کی رو سے خارجی عالم حقیقی عالم ہے اور اسے جانا جاسکتا ہے۔ برٹرنٹولس اس تحریک پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس نظریے کی رو سے (۱) اشیاء اپنے وجود کے لیے کسی ذہن کی محتاج نہیں ہیں (۲) عالم ایک نہیں متعدد ہیں اور صحیح علم تحلیل و تجزیہ سے حاصل ہو سکتا ہے۔ (۳) احمیت کا نظریہ سہل ہے اور غیر اخلاقی بھی ہے کیونکہ یہ شر کو خیر کے ساتھ ایک ہی وجود میں مرکوز کر دیتا ہے۔ مثالاً ہست کہتے ہیں کہ محسوسات و مدركات کئی طور پر ذہن سے تعلق رکھتے ہیں حالانکہ منطقی لحاظ سے وہ ذہن اور اشیاء دونوں سے متعلق ہیں۔ برٹرنٹولس کہتے ہیں کہ یہ امر بھسی ہے کہ اشیاء پہلے سے موجود ہوتی ہیں اور بعد میں انہیں جانا جانا ہے جاننے کا مطلب یہ ہے کہ ایسی اشیاء کو جانا جائے جو علم و شعور سے علیحدہ موجود ہیں۔ مثالاً ہست کہتے ہیں کہ ذہن اشیاء کا خالق ہے حالانکہ ذہن اشیاء کو پیدا نہیں کرتا بلکہ انہیں معلوم کرتا ہے۔ برٹرنٹولس نے اپنی طویل عمر میں کئی مسالک فلسفہ اخبار کیے ہیں یا ایسے نقطہ نظر کو کئی نئے نئے نام دیے ہیں۔ گن کا منطقی تحلیل کا نظریہ جدید طبیعیات اور ریاضیات پر مبنی ہے اور اضافیت سے متاثر ہوا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جدید طبیعیات نے مادے کو کم مادی اور ذہن کو کم ذہنی بنا دیا ہے۔ وہ ذہن اور مادے کی تقریبی کے قابل نہیں ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ برق اور دوئی مباحث سے یادگار ہے۔ ان کے خیال میں جدید فلسفہ خود کو سائنس سے علیحدہ نہیں سمجھتا نہ عام کو ایک عضوبانی کل قرار دیتا ہے نہ کائنات کا مطالعہ کلیاتی انداز میں کرتا ہے۔ جدید فلسفہ سائنس کی طرح مسائل اور عقیدوں کو ایک دوسرے سے علیحدہ علیحدہ کر کے ان کی تحلیل کرنا چاہتا ہے۔ ان کے خیال میں سائنس اور فلسفے میں فرق محض اس بات کا رہ گیا ہے کہ فلسفے کے مسائل زیادہ عمومی ہوتے ہیں اور بڑے انسانی فکروں سے آشنا کرتا ہے۔ برٹرنٹولس نے وائٹ ہیڈ سے مل کر منطقی کو ریاضیات کے اصولوں کو از سر نو مراب کرنے کی کوشش بھی کی ہے تاکہ وہ سائنس کے قریب تر آجائے۔

منطقی ایمپیریٹ کا مکتبہ فکر بھی مغرب کی روایات سے تعلق رکھتا ہے۔ اسے "حلقہ" یا "آنا" بھی کہا جاتا ہے جسے برٹرنٹولس نے ۱۹۲۸ء میں منظم کیا تھا۔ اس حلقے کے دوسرے ممتاز مفکر وولف کٹراپ۔ اوٹو نورتھ۔ پی ریسک اور کے گوڈل تھے۔ انگلستان میں اسے اے۔ جے۔ آئر اور امریکہ میں سی ڈبلیو مورس اس مکتبہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ منطقی ایمپیریٹ ہند مابعد لطیفیات کو بے مصرف سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ سائنس کے حلقہ شعبوں میں جو عمومی نتائج حاصل ہوتے ہیں ان کی اس طرح منطقی ترجیح کی جائے کہ ان سب کے لیے ایک ہی زبان

صورت پذیر ہو تاکہ علمی انکشافات میں یکجہتی اور ہم آہنگی پیدا ہو سکے۔
 منطقی ایجابیت پسند تسلیم کرتے ہیں کہ عقلِ انسانی بعض اہم ترین مسائل اور عقیدوں
 کا کوئی شافی و کافی حل پیش نہیں کر سکی لیکن وہ بھی مانتے ہیں کہ تیار ہیں
 کہ عقل سے بالاتر بھی کوئی ایسا وسیلہ تحصیلِ علم کا وجود ہے جو ان حقائق کا
 انکشاف کر سکے جو عقل اور سائنس کی دسترس سے باہر ہیں۔ ان کے خیال میں
 فلسفے کو صرف معانی کے تجزیے اور فکروں کی منطقی ساخت کے انکشاف پر قناعت
 کرنا چاہیے باقی سب کچھ سائنس پر چھوڑ دینا چاہیے۔

اس میں شک نہیں کہ جدید طبیعیات کے انکشافات نے تجربات کے بعض اہم پہلوؤں
 کی نفی کر دی ہے لیکن جہاں تک اندازِ نظر اور طرزِ تحقیق کا تعلق ہے اس کی بدولت
 فلسفہ سائنس کے قریب تر آ گیا ہے۔ اب بلاسمہ قدامت کی طرح گوشہ نشینی میں بیٹھ
 کر پھر پھر حیلوں کے تانے بانے نہیں بستے بلکہ سائنس کے دوشِ بدپوش اپنے فکر کو
 آگے بڑھاتے ہیں اور اسے موضوعاتِ فکرِ عملی زندگی میں تلاش کرتے ہیں۔

ارادیت

تاریخ فلسفہ میں ارادیت کو فلسفیانہ رومانیت بھی کہا گیا ہے۔ اٹھارہویں صدی عیسوی میں خرد افروزی کی جو تحریک فرانس میں پھیلی تھی اس کا ذکر ہم سادیت ہندی کے ضمن میں کر چکے ہیں۔ ہم نے دیکھا کہ والٹر۔ لامتری۔ دیپرو۔ ہولباخ وغیرہ قلمبوسیوں نے عقل و خرد اور سائنس پر کامل اعتناء کا اظہار کیا تھا۔ ان کا استدلال یہ تھا کہ عقل انسان کو حیوانات سے ممتاز کرتی ہے اس لیے عقل ہی تہذیب و تمدن کی اساس ہے اور اسی کو بروئے کار لا کر ترقی پذیر معاشرہ انسانی قائم کیا جاسکتا ہے اس کے برعکس روسو نے کہا تفکر و تدبیر کا عمل غیر فطری ہے کہ انسان کو فطرت سے دور کر دیتا ہے۔ انسان کی بہتری اسی میں ہے کہ وہ تفکر کو خبر باد کہے اور فطرت کی جانب لوٹ جائے۔ اس خرد دشمنی کے باعث روسو کو رومانیت کا باوا آدم کہا جاتا ہے۔ رومانی تحریک شاعری میں جذبات کے پر حوش اظہار۔ علم میں سائنس کی مخالفت۔ اخلاق میں انانیت و انفرادیت۔ سیاسیات میں استبداد اور فلسفے میں خرد دشمنی کی صورت میں نمودار ہوئی۔ دیانے ادب میں اس کے لولیں ترجیاں پر ڈر۔ گوئیے اور شر تھے فلسفے میں کانٹ کے واسطے سے رومانیت شوہنہائے اور نشے کی ارادیت کی صورت میں ظاہر ہوئی۔

کانٹ روسو کا بڑا مداح تھا۔ اس نے روسو کی ہم نوائی میں خرد افروزی کے خلاف جہاد جاری رکھا۔ کانٹ کے افکار میں عقل اور ارادے کے درمیان معاہدہ نہ ہو سکی اس تضاد نے دو فلسفیانہ تحریکوں کو جنم دیا۔ (۱) حرسوں کی عقلیاتی مثالیت ہندی جس کا مشہور شارح ہیگل تھا۔ ہیگل کے خیال میں خود شعور ذہن ہی حقیقت کہتی ہے نتیجہً رجائی نقطہ نظر پیدا ہوا یعنی جو کچھ بھی صحیح معنوں میں موجود ہے وہی حیر ہے۔ (۲) شوہنہائے کی ارادیت اس کی عین ضد ہے شوہنہائے کے شعور اندھے ارادے کو حقیقت قرار دیتا ہے اور عقل کو ارادے کی سطحی اور دیلی حالت سمجھتا ہے۔ نتیجہً اس کا نقطہ نظر موصی ہے یعنی زندگی دکھ ہے۔ یہ خیال شوہنہائے اور نشے کی خرد دشمنی کی صورت اختیار کر گیا۔ چنانچہ ایسویں

(۱) Voluntarism یہ نظریہ کہ ارادہ (Will) کائنات کا اصل اصول اور حیات کا محرک اولیں ہے۔

صدی کی خرد دشمنی اٹھارہویں صدی کی خرد افروزی کے خلاف رومانی رد عمل کا نتیجہ تھی۔

آرتھر شوپنہائر ۱۷۸۸ء میں ڈارنگ کے شہر میں ایک خوشحال تاجر کے گھر پیدا ہوا۔ جوان ہونے پر وہ ہیمرگ میں کاروبار کرنے لگا۔ جس طرح موت اور بڑھاپے کے خوف نے بدھ کو دنیا سے برگشتہ خاطر کر دیا تھا اسی طرح شوپنہائر بھی لوگوں کو آلام ریت کا شکار دیکھ کر زندگی سے بیزار ہو گیا۔ اس کی ماں ادبیات کا ذوق حلیہ رکھتی تھی اور فسانہ نویسی میں خاصی مشہور تھی۔ ایک دن دوران سفر میں اس کی ماں نے ایک حسن عطری سطر کی بے ساختہ تعریف کی تو شوپنہائر چپیں بھییں ہو کر کہنے لگا سوال یہ نہیں ہے کہ عطری منظر حسین ہے سوال یہ ہے کہ کیا دیکھنے والے خوش بھی ہیں؟ اوائل شباب ہی میں شوپنہائر کرب ناک ذہنی کشمکش میں مبتلا ہو گیا۔ ایک طرف تو سانس اور فلسفہ کے مضامین عالی آسمان ابھی طرف کھینچتے تھے دوسری طرف لذت کوشی کی ہوس دل میں چٹکیاں لیتی تھی۔ وہ مطالعہ و فکر سے اکتا کر حسین عورتوں کی آغوش میں سکون حاصل کرتا اور ان سے سیر ہو کر مطالعہ کتب میں غرق ہو جاتا تھا۔

شوپنہائر کی ماں و بھرگنی جہاں کے ادبی حلقوں میں اس کی ملاقات گونٹے سے ہوئی۔ شوپنہائر گونٹے کی صحبت سے فیضیاب ہوا لیکن وہ استاد کی رحالت کو قبول نہ کر سکا۔ رومانیت دونوں میں فہم مشترک ثابت ہوئی۔ گونٹے شوپنہائر کے اس نظریے کی قدر کرتا تھا کہ عقل کے مقابلے میں وجدان ادراک حقیقت پر زیادہ قدرت رکھتا ہے۔ گونٹے اپنے نوجوان شاگرد کی مردم پیرازی اور سنک کے باوجود اس کا مداح تھا۔ ایک دن گونٹے نے اس سے کہا:

”اگر تو اپنی قدر کا کما حقہ ہے تو دنیا میں قدر پیدا کر“

شوپنہائر نے اعلیٰ فلسفے کی تعلیم گونٹن اور برلن کی درس گاہوں میں پائی جہاں اسے فشنے کے لیکچر سننے کا انعام ہوا۔ اسی زمانے میں اس نے کانٹ انلاحدوں اور ایشدوں کا یہ نظر غائر مطالعہ کیا۔ شروع شروع میں حرم فلسفہ سے شوپنہائر کو نظر انداز کر دیا کیوں کہ حرمی کی درس گاہوں میں ہر کہیں فشنے شینگ اور ہیگل کے فلاسفہ پڑھاتے تھے جہیں شوپنہائر ناہمد کرتا تھا۔ ہر کیف زمانے کے گردنے کے۔ تھ اہل نظر نے اسے ایک بلند پایہ فلسفی تسلیم کر لیا اور دور دور تک اس کی علمیت کا چرچا ہو گیا۔ فلسفی ہونے کے علاوہ وہ ایک زہر کاروباری آدمی تھا۔ خوب رویہ کہانا ور حاصی دولت جمع کر کے گوشہ نشین ہو گیا۔ اس نے عرب بھر شادی نہیں کی۔ فلسفہ سی اس کا ”رُعا“ چھوہا بن گیا۔ ۱۸۶۰ء میں وفات پائی۔

شوپنہائر اپنے آپ کو کانٹ کا حاشیہ سمجھتا تھا۔ نیکی لحاظ سے وہ بھی مثالیت پسند ہے کہ دوسرے مثالیت پسندوں کی طرح وہ بھی کائنات کی نرجاہی مرد کی سب اور رعایت سے کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کائنات میں ہمہ گیر ارادہ کی

کارفرمائی ہے اور وہ ہر شے میں ازل سے موجود ہے۔ ایران کا مشہور قنوطی مافی غلابی کائنات میں شر کے عصر کو فعال ماننا تھا اور غیر کے عصر کو مقفل اور ضمنی خیال کرتا تھا۔ شوپنہائر کا آفاق ارادہ بھی فعال اور شر آمیز ہے۔ انسان کی عقل پر ارادہ غالب ہے جو آگے آمادہ عمل کرتا ہے انسان ارادہ آفاق ارادے کا جزو ہے جو مقام شر کی بنیاد ہے اور جس نے انسان کو صفت خود غرض بنا دیا ہے۔ اندرادی ارادہ آفاق ارادے کی طرح غیر فانی ہے۔ موت پر جسم فنا ہو جاتا ہے لیکن ارادہ باقی رہتا ہے۔ یہ خیال ویدانت اور ہندو مت کے کرم کے نظریے کی صدائے بار گشت ہے جس کی رو سے کرم موت کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ شوپنہائر کہتا ہے کہ تمام فطرت ارادے کا اظہار ہے۔ پتھر میں یہ ارادہ ابدا ہے انسان میں آکر اسے اپنا شعور ہو جاتا ہے۔

کاسٹ نے کہا تھا کہ حقیقت نفس الامر کا ادراک انسان کے اس کی بات نہیں ہے لیکن اس کے نتیجے میں اس سے اختلاف کیا اور کہا کہ ایسا ممکن ہے۔ چنانچہ فشنے نے مطلق خودی 'شیلنگ' وجود مطلق 'ہیگل' نے عین مطلق اور شوپنہائر نے آفاق ارادے کو حقیقت قرار دیا۔ شوپنہائر کے خیال میں عقل کی نگ و نار ظواہر تک محدود ہے۔ ہم ایسے دین میں وجدانی طور پر جس حقیقت کا شعور حاصل کرتے ہیں وہ ارادہ ہے۔ ارادہ حیات زندگی کا بھادی اصول ہے۔ ارادہ آقا ہے عقل اس کی لونڈی ہے شوپنہائر کہتا ہے :

"مذہب ابھی فطرت میں عورت کی طرح ہے۔ یہ اسی وقت کچھ دے سکتی ہے جب یہ کچھ لے لیتی ہے۔ ابھی ذات میں یہ محض ایک کھوکھلے چھلکے کی مانند ہے۔"

شوپنہائر نے آفاق ارادے کو صوفیہ کی روح کل کے مماثل قرار دیا ہے جو مادی کائنات میں ماری و-اری ہے۔ اس پہلو سے اس کا نظریہ وحدت وجود کے قریب معلوم ہوتا ہے اس کے خیال میں عالم کے ظواہر ارادے ہی کی معروضی صورتیں ہیں۔ یہ غیر شعوری غیر عقلی ابدا آفاق ارادہ ہی حقیقت کبریٰ ہے یعنی کائنات میں ایک ہی شے حقیقی ہے اور وہ غیر مطلق آفاق ارادہ ہے۔

شوپنہائر کی اس مابعد الطبیعیات سے جو اخلاق نظریہ متفرع ہو وہ ظاہر قنوطی ہوگا۔ آفاق ارادہ پسند گیر ہے شر آمیز ہے تمام دکھ درد کا ماحد ہے۔ انسان میں ارادہ حیات تمام شر کا سبب ہے۔ زندگی دکھ ہے اضطراب 'خلجان اور غم سے بھری ہے۔ دنیا میں مشرت کا کوئی وجود نہیں ہے کیوں کہ جب کوئی آرزو پوری نہ ہو تو ادب محسوس ہوتی ہے اور پوری ہو جائے تو اس کا نتیجہ اکتاہٹ ہے جو بدلت خود سکایہ دہ ہے۔ علم میں اضافے کے ساتھ ساتھ دکھ میں اضافہ ہوتا ہے۔ شوپنہائر ہندو مت اور ویدانت کے قنوطی نظریات سے متاثر ہوا ہے۔ وہ مایا 'آواگون اور نرواں کو اساطیر قرار دیتا ہے لیکن کہتا ہے کہ یہ اٹل صداقتوں پر مبنی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ مایا کا پردہ چاک کیا جائے تو اس کے پیچھے حبیب شیطان کی صورت

اس طرح غرضی طور پر ہی سہی ہمیں خواہش کے چنگل سے آزادی مل جاتی ہے۔ اس مقصد کے لیے موسیقی سب سے زیادہ موثر ہے۔ موسیقی سے ہم پر ارغود رفتگی کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے ذات کے بدن ٹوٹ جاتے ہیں اور ہم ایک ایسے عالم میں چلے جاتے ہیں جہاں خواہش کا گزر نہیں ہو سکتا۔ ہر افسوس کہ یہ وحد آفریں کیفیت گریز یا ثابت ہوتی ہے۔ تھوڑی دیر کے بعد سارا طلسم شکست ہو جاتا ہے اور پھر وہی قابوچیانہ خود غرضی ہمارے روح میں ایسے سیوحہ پنھے گڑ دیتی ہے۔ گوتم بدھ اور مای جیسے غوطیوں نے جو کہا تھا وہ کر دکھایا لیکن ابھی تعلیمات کے مطابق زندگی بسر کرنا شوہنہائے یس کی بات نہیں تھی۔ آدمی آسودہ حال تھا۔ ہر تکلف کھانا کھانا اور مرے سے رہتا۔ آسائش کے سب سامان میرے تھے۔ دوسروں کو نفس کشی کی تلقین کرے والا خود نفس پروری کی فکر میں رہتا تھا۔ اور ہر وقت کسی نہ کسی حسین عورت کے پیچھے سائے کی طرح سدلانا رہتا تھا۔ اتنا ضرور ہے کہ مرزا غالب کی طرح وہ مصری کی مکھی تھا۔ عورت کے خلاف زہر اگلے والا یہ فلسفی ایک دفعہ سیاحت کے دوران روم کی ایک ماہ پارہ پر ہزار جان سے فریفتہ ہو گیا۔ ایک دن وہ محبوبہ کے ساتھ سیر کو گیا تو راستے میں ان کی منہ پڑ بائوں سے ہو گئی۔ اس کی محبوبہ بائوں کے مردانہ حسن اور رئیسانہ تھانہ کی اسیر ہو گئی اور شوہنہائے خون کے گھوٹ ہی کر رہ گیا۔ روئے ہمسے کے معاملے میں وہ ہایت حسین تھا۔ ایک دن وہ اپنے دروازے میں کھڑا کسی سے باتیں کر رہا تھا کہ ایک بڑھا اُنکی حس سے شوہنہائے سے کیڑے سینے کی اجرت لیا تھی۔ آئے دیکھ کر شوہنہائے بد مرہ ہو گیا، اس نے بڑھا کو ٹالنے کی کوشش کی لیکن وہ عی بلائے درماں تھی برابر تقاضا کرتی رہی۔ شوہنہائے نے حصے میں آکر آئے دھکا خود دیا تو وہ لڑھکتی بڑھکتی سیڑھیوں کے بیچے جا گری اور اس کی ایک پسلی ٹوٹ گئی۔ بڑھا نے فلسفی پر دعویٰ دائر کر دیا۔ عدالت نے فیصلہ سناہا کہ شوہنہائے بڑھا کو حین حیات سال بھر میں چار دفعہ ایک رقم معرہ ادا کرتا رہے گا۔ بڑھا سخت حان بھی بیس برس تک زندہ رہی اور ہرحال وصول کرتی رہی۔ آخر جب وہ مر گئی تو شوہنہائے نے اپنے روز نامے میں لکھا :

”بڑھا مر گئی۔ بوجھ اُتر گیا۔“

انانیت کو شر کی حڑ کہنے والا یہ فلسفی ہایت خود ہیں اور خود پسند تھا اور کسی کو خاطر میں نہ لاتا تھا۔ ۱۸۹۹ء میں اس نے برلن میں لیکچر دینا شروع کیا۔ وہ اپنے لیکچر کے اوقات میں رکھے جو چنگل کے لیکچر کے تھے۔ اس کا حیا تھا کہ عیبہ بیگل کو چھوڑ چھاڑ کر اس کے کمرے میں حیوم کر آتی گئے لیکن کسی نے اس کے ”عمر کا رخ نہ کیا۔ اس پر وہ بیگل کا سبب محال ہو گیا۔ وہ احبار موسوں کو آخرت سے کر منک بھر میں ابھی شہرہ اور مقبولیت کے نومہ فراہم کیا کرتا تھا۔ اس نے اپنے ہالوں کے کام آتما (ویسائت کی انفرادی روح) رکھا تھا۔ اس کتے سے بڑا بیار تھا۔ وہ کہا کرنا تھا دیا بھر میں حیوم کا اگر

کہیں وجود ہے تو صرف کتبے کی آنکھوں میں ہے۔ شوہنہائو کو اپنے فلسفے پر بڑا ناز تھا اور اس پر برملا فخر کیا کرتا تھا۔ اپنے بعض مقالوں کے متعلق کہتا ہے کہ یہ مقالے روح القدس نے آئے لکھوائے تھے۔

شوہنہائو کی قنوطیت اور کلیت سے قطع نظر اس کی تحریروں میں اس کی گہری نفسیاتی بصیرت۔ ژرف بینی اور عملی دانش مدی کا ثبوت ملتا ہے۔ اس نے ارسطو یا ہیگل کی طرح منطقی کے زور سے کوئی با حابطہ نظام فکر پیش نہیں کیا لیکن کائنات میں انسان کے مقدر۔ اسانی فطرت کے تصادفات و مضحکات اور طرز عمل کے عجیب و غریب محرکات کا اس نے استادانہ تجزیہ کیا ہے۔ اس کے مقالات میں حاہا حکمت و دانش کے موتی بکھرے پڑے ہیں جو انسانی بصیرت و آگہی میں اک گونہ اضافہ کرتے ہیں۔ ہم ان میں سے چند اقتباسات دہل میں درج کریں گے :

”ایک صحت مند گداگر ایک مریض بادشاہ سے زیادہ خوش ہوتا ہے۔“
 ”ہر شخص اپنے شعور کی حدود میں گھرا ہوا ہے اور ان حدود کو پار نہیں کر سکتا جیسے وہ ابی جلد سے باہر نہیں آ سکتا۔“
 ”آدمی حتا زیادہ دولت مند ہوتا ہے اتنا ہی آکٹاہٹ کا شکار ہو جاتا ہے۔“
 ”اکثر لوگ اتنے احمق۔ فرومایہ اور بازاری ہوتے ہیں کہ بغیر خود بارداری اپنے آن سے بات کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔“

”ایک عالم خواہ کتنی ہی فرونی اور کسرفنسی کا ظہار کرے لوگ اسے ذہنی لحاظ سے اپنے سے برتر ہونے کے باعث کبھی معاف نہیں کریں گے۔“
 ”جو لوگ تم سے ملے ان میں ان سے اپنے ہی متعلق باتیں کر کے انہیں برار کر دو بلکہ انہیں اپنی ذات کے متعلق باتیں کرنے دو کہ وہ اسی لیے سمجھارے پاس آتے ہیں۔“

”رندگی کی محبت فی اصل موت کا خوف ہے۔“
 ”جو شخص بڑھاپے میں بھی مجلس ارائ کا شوق رکھتا ہے وہ بالکل تہی صغ ہے۔“

”عقل تجربے سے آتی ہے۔ دانش و خرد کے مقولے حفظ کرنے سے نہیں آتی۔“
 ”اکثر آسراء ناخوش رہتے ہیں کیوں کہ وہ تہذیب نفس کی دوات سے محروم ہوتے ہیں۔ دولت ضروریات انسانی کو بے شک پورا کرتی ہے لیکن اس سے حقیقی مسرت خریدی نہیں جاسکتی۔ دولت پریشانی کا باعث ہوتی ہے کہ املاک کی نگہداشت جانگاہی چاہتی ہے۔ اس کے باوجود اکثر لوگ حصول زور و مال کے لیے بھاگیے پھرتے ہیں اور صرف گنتی کے چند اشخاص تہذیب نفس کے حصول کو اہم سمجھتے ہیں۔“

”جس شخص کے متعلق یہ کہا جائے کہ وہ نہانی پسند ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ غیر معمولی ذہن و کردار کا مالک ہے۔“
 ”کوئی دو چیزیں اتنی متباہن و متعالف نہیں جتنی کہ قلماء کی سادہ تحریریں

اور انکی شرح میں لکھے ہوئے عالمانہ حاشیے۔“

”غیر معمولی ذہن و دماغ رکھنے والے کا کوئی دوست نہیں ہوتا کیوں کہ اس کی باریک بین نگاہیں دوستی کے قریب کو فوراً بھانپ لیتی ہیں۔“

”انسان ابھی بے پناہ امانت کو شائستگی اور حسن اخلاق کے پردوں میں چھپانے کی کوشش کرتا رہتا ہے۔“

”تم کسی دوست کو فرض دو گے یا اس پر افسانہ کرو گے تو وہ تمہارا دشمن بن جائے گا۔ اگر تم کسی دوست کو مالی امداد دینے یا اس کا کام کرنے سے معذوری کا اظہار کرو گے تو وہ کبھی تم سے فاضل نہیں ہوگا۔“

”جس شخص کی ذات میں کوئی جوہر ہو اس کا شہرت حاصل کرنا اتنی ہی بقی ہے جتنا کہ جسم کا سایہ ہونا۔“

”غرور داخلی عمل ہے اور ایسے آپ کی بلا واسطہ قدر دانی کا نام ہے۔ خود بنائی خارج سے تعلق رکھتی ہے اور ایسے آپ کی بلا واسطہ قدر دانی ہے یہی وجہ ہے کہ خود نما لوگ ہاتھ پوتے ہیں اور سرور خاموش رہتے ہیں۔“

”جو لوگ دوسروں کے سامنے اپنے مصائب کا رونا روئے ہیں وہ سب حائے کہ لوگ ظاہر ہمدردی کا اظہار کرتے ہیں لیکن یہ باطن دوسروں کے مصائب پر خوش ہوتے ہیں۔“

”بڑھاپے میں انسان کا مشاہدہ اس شخص جیسا ہوتا ہے جو رات کے راج کے حائے پر لوگوں کو ایسے بتاؤں چہرے اُتارے ہوئے دیکھتا ہے۔ اس کی نگاہوں کے سامنے آن کے اصل خد و حال آجاتے ہیں۔“

”فرض کرو بہت سے دہین اشخاص ایک محل میں مل جاتے ہیں اور ان میں صرف دو احق ہیں۔ وہ دونوں بقیہ ایک دوسرے کو ہالیں گے اور اس بات پر خوش ہونگے کہ ہمارے اس محل میں ایک تو دہین آدمی بھی موجود ہے۔“

”ایک معمولی شکل و صورت کی لڑکی ایک بد صورت لڑکی سے بہت تھک سے ملے گی۔ مردوں میں احق اور کودن اور عورتوں میں بد صورت پسینہ پر دلہریز ہوتے ہیں۔ ایک حسینہ کو کوئی عورت پسند نہیں کرتی سب اس سے دور بھاگتی ہیں کہ ان کے سامنے لوگ آپہن بد صورت نہ خیال کریں۔ اسی طرح جو مرد غیر معمولی ذہن و دماغ رکھتا ہے لوگ اس کے قریب نہیں پہنچتے کہ کہیں ان کی ابھی حیاقت اور جہالت کا راز فاش نہ ہو جائے۔ اس طرح وہ بے چارہ اکیلا رہ جاتا ہے۔“

”مال و زر سندر کا شوراہ ہے کہ جتنا پیوستہ اتنی ہی پیاس بھڑکے گی۔“

”مرد آزاد وہ ہے جو تہمتا رہتا ہے اور ابھی ہی وقاقت پر قناعت کرتا ہے۔“

”بھلا دیسے یا معاملہ کر دیسے کا مطلب تو یہ ہوا کہ بڑی شکل سے حاصل کیا ہوا تجربہ ضائع کر دیا جائے۔“

”مہارے دوست ہمیں خلوص و محبت کا یقین دلاتے تھے۔ یہ محض دکھاوا ہے۔ ہماری دشمنی الہام سے ضرور خلوص رکھتے ہیں کہ ایک لمحے کے لیے بھی ہمیں نہیں بھلائے۔“

”کسی عبرت پر کام کرنے والے معارف اور مزدور اس کے مکمل نقشے کا علم نہیں رکھتے۔ انسان کی بھی یہی حالت ہے۔ وہ لیل و ناز کے چکر میں پڑ کر زندگی کے جامع تصور سے غافل ہو جاتا ہے۔“

”ڈاکٹر انسان کی کمزوری کو، وکیل اس کی حیثیت کو اور مذہبی پیشوا اس کی حیثیت کو خوب جانتا ہے۔“

”وہی لوگ دوستوں کی محفلوں کی خواہش کرتے ہیں جن کا اندرون کھوکھلا ہوتا ہے۔ وہ اپنی داخلی ویرانی سے گھبرا کر دوستوں کی مجالس میں پناہ تلاش کرتے ہیں۔“

”غریبوں میں جہالت اس قدر عبرت ناک نہیں ہوتی جتنی کہ امیروں میں ہوتی ہے۔“

جہت سے الفاظ میں کم خیالات کا اظہار جہالت ہے۔ مہوڑے الفاظ میں زیادہ خیالات کا اظہار علمیت ہے۔“

شوہنماں دوسرے خرد دشمنوں کی طرح انسانی تمدن اور ترقی کے تصور کا سخت مخالف تھا۔ اس نے اپنی کتاب ”دنیا ہمیشہ ارادے اور خیال کے“ میں ترقی کے تصور پر زبردست حملہ کیا ہے۔ وہ تمدن اور ترقی کو کھوکھلا قرقر دیتا ہے اور کہتا ہے کہ انسان اپنی فطرتی خود غرضی کے باعث کبھی سرفی نہیں کر سکے گا۔

ارادیت کا دوسرا مشہور شارح فریڈرک نٹشے ۱۸۴۴ء میں جرمنی کے صوبہ سکیسی کے قصبے روکن میں ایک باذری کلرل فریڈرک کے گھر پیدا ہوا۔ چار برس کا تھا کہ باپ کا سایہ سر سے اٹھ گیا۔ نٹشے نہایت ہوشیار اور ذکی تھا اور چھوٹی عمر میں موسیقی اور شاعری میں دلچسپی کا اظہار کرنے لگا۔ اس کی طبیعت پر داخلیت کا رنگ غالب تھا۔ اسی عمر کے لڑکوں کے ساتھ کھینچنے کے بجائے وہ گھر کی چار دیواری میں گھسا رہتا اور شعر کہتا کرتا۔ ۱۸۶۳ء میں اس نے ہال ہونیورسٹی میں داخلہ لیا۔ اب وہ گھر کی ہانسیوں سے آزاد ہو کر خوب کھل کھلا۔ اس کے شباب کا یہ دور بڑا پر آشوب تھا۔ شراب میں ہمدست ہو کر سانبیوں سے لڑائی کرنا اس کا محبوب مشغلہ بن گیا۔ آخر اس بے راہ روی سے کنارہ کش ہو کر اس نے لسانیات، حیاتیات اور فلسفے کی تحصیل شروع کی۔ دوران مطالعہ وہ عیسائیت سے بدظن ہو گیا۔ لائپزگ کی یونیورسٹی میں اس کی ملاقات شوہنماں اور مشہور موسیقار رچرڈ واگنر سے ہوئی جن سے اسے گہری عقیدت ہو گئی۔ ۱۸۶۷ء میں وہ موج میں بھرتی ہو گیا لیکن حرائی صحت کی بنا پر اسے سکسوش ہونا پڑا۔ ان ایام میں اس کی صحت ایسی بگڑی کہ پھر کبھی بحال نہ ہو سکی۔

۱۸۷۵ء میں نٹشے کو پالینڈ جائے کا اتفاق ہوا جس میں ایک لڑکی کو دل دے

بیٹھا۔ نشے کی بد قسمتی سے اس لڑکی نے اس کی شادی کی پیش کش کو ہانے خاتون سے ٹھکرا دیا جس سے نشے کا سرچشمہ "حیات مکثر ہو گیا اور اس کے سوچنے کے انداز بدل گئے۔ اب وہ شوہنہائیر اور واگر ہر نقطہ چینی کرنے لگا۔ واگر سے وہ اس بات پر حعا ہو گیا کہ اس کے نغمے ہارسی فال میں عیسائیوں کی نفس کشی کا عنصر پایا جاتا ہے۔ شوہنہائیر سے منعرف ہونے کی وجہ یہ تھی کہ اس قوطی فلسفی نے رحم و کرم کو اخلاق حسنہ کا اصل اصول قرار دیا تھا۔ وہ سپر و سیاحت کے لیے اٹالیہ بھی گیا جہاں ایک حبیبہ پر جس کا نام لوسلوسی تھا ہرار جان سے عاشق ہو گیا۔ لوسلوسی نے اسے سکی سمجھ کر سرد سہری کا برتاؤ کیا۔ نشے کی یہ دوسری ناکامی پہلی سے بھی زیادہ تلخ تھی۔ وہ عورت ہی سے متفر ہو گیا اور سادی کا ارادہ ترک کر دیا۔ ۱۸۸۸ع میں نشے پر مرض کا غلبہ ہوا اور اس کے دماغ میں حمل آ گیا۔ "بقول زردشت" میں جس مریضانہ انابت اور خود ستائی کا کھوج ملتا ہے وہ اس کے احتلال ذہن پر دلالت کرتی ہے۔ بعض لوگوں کے خیال میں وہ شروع ہی سے فائر العقل تھا۔ "بقول زردشت" میں کہنا ہے۔

— "میں دجال ہوں"

— "میں ابی دانش سے زچ آ گیا ہوں اس شہد کی مکھی کی طرح جس نے بہت زیادہ شہد اکٹھا کر لیا ہو میں چاہتا ہوں کہ لوگ ہاتھ بڑھا کر یہ دانش جو سے لے لیں۔"

— "سب خدا مر چکے۔ اگر خدا کا کوئی وجود ہوتا تو میں کیسے یہ برداشت کر سکتا تھا کہ میں خدا میں ہوں"

"میں ہوں دہو بیسی۔ مسیح کا دس"

نشے کی خود نوشت سوانح عمری کے چند عنوانات ہیں۔

"میں اتنا بڑا دانشمند کیوں ہوں؟"

"میں اتنا چالاک کیوں ہوں؟"

"میں اتنا اعلیٰ صنف کیسے بن گیا ہوں؟"

نشے نے ۱۹۰۰ع میں انتقال کیا۔ اس کی تصانیف میں 'خیر و شر سے باوراء' 'شجرۂ اخلاق'۔ 'المبد کی بدانش'۔ 'بقول زردشت'۔ 'حصول قوت کا عزم' اور 'تردید مسیح' لے شہرہ پائی۔ نشے کے مقالات کو اس کی لائق من الزہد نے مرتب کر کے ان پر مفید حواشی لکھی اور اپنے بھائی سے متعلق اہم معلومات ہم پہنچائی۔ نشے نے شوہنہائیر کا یہ نظریہ قبول کر لیا کہ ارادہ ہی وجود اور انسانی زندگی کا اصل اصول ہے۔ لیکن وہ کہتا ہے مسا کہ شوہنہائیر نے کہا ہے یہ ارادہ ارادہ حیات نہیں ہے بلکہ حصول قوت کا ارادہ ہے۔ نشے کسی آماں اور ہمہ گیر صداقت کا مائل ہیں ہے۔ اس کے خیال میں قطرب میں کسی دم کا کوئی نقصہ بھی نہیں ہے نہ اس کی کوئی واضح منزل ہے۔ وہ اشیاء کے ازلی و ابدی اعادے کا قائل ہے اور اسے اہے "ہاں کہنے والے فلسفے" کا سب سے اہم اصول سمجھتا ہے۔

اہدی اعادے کا خیال روائش کے جہاں بھی ملتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کائنات میں ہمیشہ احوال و اشیاء کا مسلسل و متواتر اعادہ ہوتا رہتا ہے اور تاریخ ایک دائرے میں چکر لگاتی رہتی ہے۔ یہی رمان کا دولابی تصور ہے جو فلسفہ یونانی و ہند میں شروع سے موجود رہا ہے۔ نشے نے جامعاً زردشت سے اظہار عقیدت کیا ہے ایک جگہ کہا ہے کہ وبدوں کے مصعب اس قابل بھی نہیں ہیں کہ وہ زردشت کے جوتے کے تسے بھی کھولیں۔ لیکن عجیب بات یہ ہے کہ اس نے زردشت کے رمان کا تصور قبول ہی کیا۔ زردشت کے خیال میں ہر برہنہ کے بعد ایک نیا ہادی پیدا ہوتا ہے لیکن وقت کی حرکت اس کے خیال کے مطابق دولابی نہیں ہے بلکہ حط مستقیم پر ہوتی ہے۔ یعنی وقت کا آغاز بھی ہے اور انجام بھی ہوگا۔ بقول ٹوئنٹیویں صدی کے فلسفہ کے عیسائیت اور اسلام تک پہنچا تھا۔

نشے کے فلسفے کو انفرادیت کا فلسفہ بھی کہا گیا ہے کیوں کہ وہ عظیم افراد کی پیدائش کو نوع انسان کی ترقی کے لیے ضروری سمجھتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جہاں نبات ہوگی وہاں حصول قوت کا ارادہ بھی ہوگا اور حیات کا مقصد وہ۔ اور انسانی کو پیدا کرنا ہے اور عطاء کی سہل کا ظہور ہے۔ وہ مساوات اور احوب کے تصورات کے ساتھ مسہوریت کو بھی رد کر دیتا ہے۔ کہتا ہے:

”ساعدا حالات میں عظیم افراد کی تخلیق ضروری ہے جو ان تمام انسانوں سے عظیم تر اور برتر ہوں گے جو آج تک پیدا ہوئے ہیں۔ یہی ہی نوع انسان کا سب سے بڑا عرصہ ہے۔“

اس کے خیال میں طاقت ور فوق انسان فلاح ہوں گے۔ انہیں اس بات کا حق حاصل ہوگا کہ وہ عوام پر حکومت کریں۔ کہتا ہے:

”لنگور کو آدمی سے کیا نسبت ہے۔ وہ انسان کے سامنے مضحکہ خیز د لہاں دہتا ہے جسے عام آدمی عظیم انسانوں کے مقابلے میں مضحکہ خیز ہوں گے۔“

نشے اور میکیاوولی کے سیاسی نظریات سے جسے میں میکیاوولی کا مجموعہ سیرر بورجیا تھا اور نشے نیپولین بونا پارٹ کا مداح ہے جسے وہ عفریت اور فوق الانسان کا مجموعہ کہتا ہے۔ وہ اس بات پر افسوس کا اظہار کرتا ہے کہ نیپولین جیسا فوق انسان گھٹیا اور حقیر دشمنوں سے شکست کھا گیا۔ سیاست میں نشے بالکل کی طرح رہاست کی جگہ گرفت ووت وانیلا کا فائن ہیں ہے بلکہ حد۔ حد انحراب اسد ہے اور عصء کے وجود کو ریاست کی جہود کے لیے ضروری سمجھتا ہے۔ اسے قومیت پرست اور محب وطن نہیں کہا جاسکتا۔ وہ حرموں کو بھی مغارب کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ وہ حایا ہے کہ دنیا بھر میں عظیم انسانوں کی ایک سہل ظہور میں آجائے اسے عظیم انسان حوئہ۔ یہاں حکومت کریں۔

پریلیس کی طرح نشے بھی انسانی معاشرے کی ترقی کے لیے جنگ و جدال اور ضروری حیل کرتا ہے۔ کیونکہ بول نشے جنگ کے دوران عظیم افراد کا صہر ہوتا ہے۔ اس کے خیال میں صرف جنگجو ہی دانش و خرد سے جہرہ یاب ہوتا ہے۔

وہ مسلمانوں میں شیخ کو قتل و احترام کی نگاہ سے دیکھتا ہے کیونکہ وہ نذر قاتل تھے۔ اُس کا قول ہے۔

”کامیاب جنگ ہر قسم کے اسباب کو مقصد یا دینی ہے۔“

اس کے خیال میں امن موت ہے اور جنگ زندگی ہے۔ جنگ نہ ہو تو لوگوں میں شجاعت اور حواہمدی کے جذبات ٹھہر کر رہ جائیں۔ وہ مردوں کو جنگ آزمائی کی تربیت دینا چاہتا ہے کہتا ہے :

”عورت کا کام محض جنگجوؤں کو جسن اور پروان پڑھانا ہے۔ باقی سب بڑبڑہ سرائی ہے۔“

نٹشے کہتا ہے کہ روح تین صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ وہ اولٹ ہتی ہے۔ اولٹ شیر بنتا ہے اور شیر عجمے کا روپ دھار لیتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اولٹ کے وسط و عمل سے انسانی روح میں شیر کی شجاعت پیدا ہو جاتی ہے اور مرد شجاع عجمے کی طرح تہی قہروں کی تخلیق کرتا ہے۔

نٹشے کی سیاسیات کی طرح اس کی اخلاقیات بھی قوت پرستی کے اصول پر مبنی ہے۔ اس کے اخلاقیاتی تصورات اس کی کتابوں ”خیر و شر سے ماوراء“ اور ”ارادہ حصول قوت“ میں زیر بحث آئے ہیں۔ ان میں نٹشے غیر و شر میں امتیاز کرتا ہے اور اساسی عمل کے محرکات قدیم اخلاقیات اور جدید تقاصوں کے تعلق پر قلم اٹھاتا ہے۔ ”ارادہ حصول قوت“ کے ابتدائی باب ”فلاسفہ کے تعصبات“ میں اس نے اپنا نظریہ ”ارادہ حصول قوت“ پیش کیا وہ بحث کا آغاز اس بات سے کرتا ہے کہ صداقت اہل امر نہیں ہے بلکہ اصالی اور تغیر پذیر ہے۔ اس کے بعد ارادہ حصول قوت کی بنا پر وہ نئی اخلاقی قدریں تخلیق کرے کی دعوت دیتا ہے اور کہتا ہے اخلاق درقسم کا ہے۔ آقاؤں کا اخلاق اور غلاموں کا اخلاق۔ وہ شجاعت اور بلند نظری کو حیر کا نام دیتا ہے اور کمزوری اور مسکنت کو شر قرار دیتا ہے۔ ”بقول زردشتہ“ میں کہتا ہے :

”جو کچھ بھی قوت سے ظاہر ہو وہ خیر ہے اور جو کمزوری سے ظاہر ہو وہ شر ہے۔“

”شجرہ اخلاق“ میں نٹشے نے شوہنادر کے اس نظریے پر کڑی تنقید کی ہے کہ رحم دہ اور نفس کشی تمام اخلاق کی جڑ ہے۔ وہ ان ’محاسن‘ کو بنی نوع انسانی کے لیے سہلک خیال کرتا ہے اور شوہنادر کے اخلاقی مسلک کو ”پوری بدعت“ کا نام دیتا ہے جو مغرب کی ناپہی کا باعث ہوگا۔ رحم و کرم۔ ہمدردی۔ انسی۔ اور مسکنت کی تسبیح پر اس نے عیسائیت پر سخت گرفت کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ نین یوہوہوں عیسیٰ۔ پطرس پھیاریے۔ پال خیمہ دور اور ابھک چودوں مریم عمر کی تعلیمت نے عجمہ رومی سلطنت کو پیوند زمیں کر دیا تھا۔ عیسائیت کے یہ مسی اور سلبی تراب احیاء علوم کی صدیوں میں زائل ہونا شروع ہوئے عجمہ رومی کی عظیم کلاسیکی قہروں کے احیاء عمل میں آیا اور اہل مغرب کو عیسائی رہنمائی اور اس کے

حیات کش نظریات سے نجات مل گئی۔ تھوڈہ اہل مغرب نے دوبارہ تعجب و تسلط کی طرف قدم بڑھایا۔ نئی مشہور جرمن مصلح مارٹن لوتھر کا سخت مخالف تھا کہ اس نے اصلاح یافتہ کلیسا کی بنیاد رکھ کر عیسائیت کے اکھڑے ہوئے قدم بھر سے جا دیے۔ اعیانہ العلوم نے مذہب کا خاتمہ کر دیا تھا، لوتھر نے ابھر اسے بحال کر دیا۔

نئے عیسائیت کا دشمن اس لیے ہے کہ اس میں غرور و تکبر کو جسے نئے محاسن اخلاق میں شمار کرتا ہے برا بھلا کہا گیا ہے۔ اور جنگ و جدال۔ جہنہ غیظ و غضب۔ مہم جوئی اور علم کی تنقید کی گئی ہے حالانکہ یہ محاسن اخلاق میں داخل ہیں۔ مسیحی عالم ہاسکل پر تنقید کرتے ہوئے لکھتا ہے :

”عیسائیت طاقت ور لوگوں کو برباد کرے۔ ان کے حوش و غروش کو دھما کرے۔ ان کے کمزور لمحات سے فائدہ اٹھائے۔ ان کے متکبرانہ اعتقاد کو اندیشے اور ضمیر کی بے چینی میں تبدیل کرے کی کوشش کرتی ہے۔ عیسائیت شریفانہ جذبات کو دہر آلود کر دیتی ہے۔ ان میں مریض کا چھوت بھلائی ہے حتیٰ کہ ان کی قوت ”ارادہٴ حصولِ قوتِ دہم کر رہ جاتا ہے۔ اور طائفہ ور لوگ اپنے آپ سے نفرت کرنے لگتے ہیں اور نفس کشی کر کے مر جاتے ہیں۔ یہ ہے خود کشی کا وہ طریقہ جس کی مثال ہمیں ہاسکل میں ملتی ہے۔“

اسی بنا پر نئے بے روسی ناول نگار دوستوفسکی پر تعریضیں کی ہیں کیوں کہ وہ مسیحی نفس کشی کو اہم سمجھتا ہے۔ نئے کہتا ہے کہ دوستوفسکی گناہ اس لیے کرتا ہے تاکہ ہم میں اشیاء کے احساس سے لذت باب ہو سکے۔ وہ عیسائیت کی ہمہ گیر محبت کا بھی مخالف ہے۔ نئے عیسائیت کی مخالف کے جوش میں مذہب ہی سے بد ظن ہو گیا تھا۔ کہتا ہے کہ :

”جب مجھے یہ معلوم ہو جائے کہ ملاں آدمی مسیحی ہے تو میں اس سے کچھ واسطہ نہیں رکھتا۔“ بقول زردشت میں کہتا ہے :

”ہوڑھا خدا مر چکا“

”سب خدا مر چکے۔ اب ہم چاہتے ہیں کہ عطاء زندہ رہیں۔“

”خدا مر چکا۔ اے قوی انسان خدا تیرا سب سے بڑا حضور تھا۔ وہ مر میں گیا ہم اٹھ بیٹھے۔“

”عیسائیت ایک سہاگ اور چکا دیے والا جھوٹ ہے۔“

”جہاں صلیب دیا کا حیث تریں شجر آگے کا اس ملک میں کوئی چھپی بات نہیں ہوگی۔“

اس کے خیال میں عیسائیت غلامانہ اخلاق کی تلقین کرتی ہے۔ عیسائیت کے علاوہ وہ سقراط کے اخلاق اور ایشد اور شوپہائر کے افکار کو ”زندگی کو“ کہے والے نظریات خیال کرتا ہے جن کے باعث بقول نئے اساس معاشرے کی جڑوں میں

دہر ۱۹۱۱ء ہے۔ وہ ایک نئے مغربی تمدن کا غیب ہونے کا مدعی ہے اور کہتا ہے کہ فلسفے کا مقصد یہی ہے کہ ہمارے مصائب المصوب کو رد کر کے نئے نئے نصب العین اختیار کیے جائیں تاکہ نازل ہدیر معاشرہ مغرب کی سرحد رگوں میں زندگی کا خون دوڑ جائے۔

دوسرے ارادیت پسندوں اور رومانیوں کی طرح نئی نئی بھی خرد دشمن ہے۔ اس کے خیال میں عقل حجت کے ہاتھوں میں محض ایک بے جا آلہ کی مانند ہے۔ افلاطون کی عقبت کو رد کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ ارادہ حصول قوت حسن کا اساسی عنصر ہے۔ اس کا قول ہے :

”جب طاقت آمادہ کرم ہو کر مرق و عروس صورت میں ڈھل جائے تو ہم اسے حسن کا نام دیں گے۔“

لیکن شاعروں کی مخالف میں وہ افلاطون کا ہم نوا ہے۔ کہتا ہے :

”شاعر بڑے دروغ باف ہوتے ہیں۔ میں ان سے اکتا گیا ہوں۔ قلمباز بھی اور آج کل کے شاعروں سے بھی۔ مجھے یہ لوگ سطحی اور کھوکھلے لگتے ہیں۔ یہ لوگ اپنے ہاں کو گدلا کر دیتے ہیں تاکہ وہ گہرا لگے۔“

اسانوی محمد تراشوں میں وہ سائیکل آئینوں کو روائیل سے بڑا فن کار مانتا ہے اور کہتا ہے کہ روائیل نے صرف رسمی رومانی مسیحی فکروں کی ترسیل کی ہے جب کہ سائیکل آئینوں - عروت - سطوت اور مردانگی کی نقش گری کرتا ہے جو عطاء کی صفات تھیں۔

المیہ کے متعلق اس کی بحث قابل قدر اور خیال انگیز ہے۔ المیہ کا ذکر کرتے ہوئے اس نے آرٹ کی دو قسمیں گنائی ہیں۔ دیوبیسی (جسے ہم رومانی کہتے ہیں) جس میں تند و تیز جذبات کا بے محابا اور ہر جوش اظہار کیا جاتا ہے اور اہولوں (جسے ہم کلاسیک کہتے ہیں) جو صط نفس کی دعوت دیتا ہے۔ ”المیہ کی پیدائش“ میں نئی کہتا ہے کہ آرٹ دیوبیسی اور اہولوں رجحانات کے استخراج سے ترقی کرتا ہے جسے مرد اور عورت کے ملاپ سے عہد پیدا ہوتا ہے۔ اس کے خیال میں دیوبیسی دانش کا اظہار اہولوں اسلوب میں ہوتا ہے۔ ارطو نے کہا تھا کہ المیہ سے رحم اور خوف کے حدبات ابھر آتے ہیں اور ان کی تفتیح ہو جاتی ہے۔ نئی کو اس سے اختلاف ہے۔ وہ کہتا ہے کہ المیہ نامعہ رحم اور خوف کے حدبات کو ابھارتا نہیں بلکہ تباہی اور بربادی کی ادب سے آسا کراتا ہے۔ وہ اپنے آپ کو ”المیہ کا فلسفی“ کہتا ہے۔ اس کا قول ہے :

”میرے اس دیوبیسی طرط ہے جو ناسی اور بربادی پر خوش ہوتی ہے۔“

مدیس کے حامی کا اعلان کرتے ہوئے اس نے کہا ہے ”نئے تمدن میں آرٹ سلیپ کا نعم البدل ثابت ہوگا۔“

شوہنشاہ عورت کو مکر و فریب اور حسی نشی کا ماحد سمجھ کر اس سے نفرت کر رہا تھا۔ نئی عورت کی کمزوری کے باعث اس کا دشمن ہے۔ اس نے

بایا عورت کا ذکر حثارت ہے کیا ہے۔

”عورت مرد سے زیادہ چالاک اور خبیث ہے۔“

”کیا تم عورت کے پاس جا رہے ہو؟ اپنا چاہک نہ بھول جانا۔“

”جب کوئی شخص کسی عورت پر عاشق ہو جائے تو اسے شادی کا فیصلہ کرنے کی اجازت ہیں ملنا چاہیے کہ حالتِ دیوانگی میں کوئی شخص اپنے مستقبل سے متعلق صحیح فیصلہ نہیں کر سکتا۔“

”جو عورت علمی و عقلی مسائل میں دلچسپی لیتی ہے اس کے حساباتی نظام میں لازماً خلل ہوتا ہے۔“

”عورت ایک معصہ ہے اور حمل اس معصہ کا حل ہے۔“

”مرد عورت کے لیے محض ایک وسیلہ ہے لیکن عورت مرد کے لیے کیا ہے؟“

”حقیقی مرد دو چیزوں کا خواہش مند ہوتا ہے۔ خطرہ اور تفریح۔ اسی لیے عورت کی خواہش کرتا ہے کہ عورت تفریح کا سب سے خطرناک سامان ہے۔“

”ایشیائی دانش مند ہیں کہ عورت کو پردے میں بند رکھتے ہیں۔“

”عصمت فروشی کے ادارے کو شادی کی رسم نے خراب کر دیا ہے۔“

”انتقام اور محبت میں عورت مرد کی بہ نسبت زیادہ سفاک ہوتی ہے۔“

”جب عورت عشق کر رہی ہو تو مرد کو اس سے ڈرنا چاہیے کہ اس حال میں وہ سب کچھ قربان کرنے پر آمادہ ہو جاتی ہے اور محبت کے سامنے ہر شے کو پیچ سمجھتی ہے۔“

”جرمن لوگ عورتوں کی طرح ہیں۔ تم کبھی بھی ان کی گہرائی کو نہ پا سکو گے کہ اس گہرائی کا کوئی وجود ہیں۔“

”نشیے انگریزوں سے نفرت کرتا تھا کیوں کہ وہ جمہوریت پسند ہیں اور عورت کی عزت کرتے ہیں۔ اسی بنا پر اس نے جین شوارٹز مل پر سخت طر کیا ہے اور کہا ہے کہ صرف ایک احمق ہی عورتوں کے حقوق کا ذکر کر سکتا ہے۔ یا ان کی آزادی کا حامی ہوتا ہے۔ انگریزوں کے مطلق اس کا حیا ہے کہ وہ کبھی ظلمی ہیں ہو سکے۔ انگریز عورتوں کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے :

”انگلستان کی حسین عورتوں کی چٹ کیسی بے ڈھنگی ہے حالانکہ دنیا بھر کے ممالک میں یہاں کے راج پتر اور دستاویز زیادہ خوبصورت ہیں۔“

”نشے کے افکار میں شوہنثار کی بہ سب زیادہ رخصت اور ہم آہنگی ہوتی ہے۔ شوہنثار کے نظریے میں عیس کشی کے سب سے نمایاں ارادے کی ہمہ گیری کا عصاد ملنا ہے جب کہ نشے کی ماہمہ الطبیعیات اور مہلاقیات دونوں میں ارادے کو فوقیت حاصل ہے۔ نشے شعوری سطح پر رومانی ہوتے ہیں لیکن اس کا نقطہ نظر اور طبعیت کی اتنا رومانی ہی ہے۔ وہ رومانویوں پر تشبہ کرنا ہے لیکن بائرن کا بڑا مدح ہے۔“

دوسرے رومانوں کی طرح اس کا اصلی خیال یہی ہے کہ حضرات ہمارے لیے
نصب العین معین کرتے ہیں اور عقل ان کے حصول کے لیے وسائل فراہم کرتی ہے۔
شوہنشاہ اور نشے کی ارادت اور خرد دشمنی نے برگساں - ولیم جیمز - جیمز
وارڈ اور ٹرائل کے نظریات پر گہرے اثرات ثبت کیے ہیں۔

ارتقاءیت

یونان قدیم کے فلاسفہ ارتقا کے فائل نہیں تھے ان کے خیال میں عالم مادی کی اشیاء ازل و ابدی مثال کے عکس ہیں۔ مثال غیر متبدل ہیں اس لیے ان کے عکس میں ارتقاء کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ عہد مفرط سے چلے کے ایک فلسفی اناکسی میڈر کے افکار میں البتہ ارتقا کا جزوی تصور ملتا ہے۔ لیکن یونانی مثالیت پسندوں کے تقار حانے میں یہ طوطی کی آواز تھی۔ اسیویں صدی میں طبیعی علوم نے ترقی کی نو ذی حیات پر طبیعی قوانین اور کائنات کی تاریخ پر حیاتیات کے اصولوں کا اطلاق کیا گیا جس سے نظریہ ارتقا صورت پذیر ہوا۔ ایک فرانسیسی عالم لیازک (۱۸۲۵ء-۱۸۷۲ء) نے لکھا :

”جب کبھی کوئی حیوان اپنے جسم میں کسی نئے عضو کا اضافہ کرتا ہے تو اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ وہ ایسا کرنے کی ضرورت محسوس کرتا ہے۔ یا خواہش کرتا ہے۔ یہ نیا عضو وراثتاً اس کے بیوں میں بھی منتقل ہو جاتا ہے۔“

سائنس دانوں نے لیازک کے اس داخلی اور نفسیاتی اصول ارتقاء کو غیر علمی قرار دیا جس کے باعث اس کے نظریے کو مقبولیت حاصل نہ ہو سکی۔ ڈارون نے لیازک کا پہلا اصول رد کر دیا لیکن دوسرا تسلیم کر لیا۔ ڈارون صرف خارجی ماحول کے اثرات سے بحث کرتا ہے۔ اس کا نظریہ ارتقا مانتھس کے آبادی کے نظریے پر مبنی ہے جس کی رو سے دی حیات اس تیر رہنمائی سے عین پیدا کرتے ہیں کہ سب کے لیے حوراک مہیا ہیں ہو سکتی۔ اس لیے زندہ رہنے کے لیے انواع میں کشمکش شروع ہو جاتی ہے۔ اس کشمکش کے تصور سے ڈارون کے نظریے کا آغار ہوا ہے۔ انسان کے اصل کی جستجو کرنے ہونے ڈارون نے کہا کہ انواع میں زبردست مہمسا جاری ہے۔ جو جانور خارجی ماحول سے موافقت پیدا کر لیتے ہیں وہ باقی رہتے ہیں باقی سب مٹ جاتے ہیں۔ زندہ بھیے والوں کو بنائے اصلاح کہا جائے گا۔ لیکن طبیعی ماحول بدل رہا ہے۔ ان تعبیرات کے دوران انواع دوسرے انواع میں تبدیل ہو جاتی ہیں تا کہ جسے ہوئے ماحول میں زندہ رہ سکیں۔ اس عمل کو انتخاب

طبعی کہا جاتا ہے یعنی نیچر ان خاصیتوں کا انتخاب کر لیتی ہے جن کی مدد سے انواع نئے ماحول میں زندہ رہ سکتی ہیں اور ان خامیوں کو مٹا دیتی ہے جو زندہ رہنے میں رکاوٹ ثابت ہوتی ہیں۔ اس نظریے کی رو سے ج کے طویل زمانوں میں ماحول ماحول کے خلاف کشمکش کرنے ہوئے نئی نوع انسان کا ذہنی جوہر ترقی کر گیا جس کے عین وہ ماحول سے مطابقت کرنے کے قابل ہوئے جب کہ دوسرا حصہ آدھ ہیکر جانور ماحول کے ساتھ مطابقت نہ کر سکے اور فنا کے گھاٹ اتر گئے۔ اس تحقیق سے ڈارون نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ انسان دوسرے حیوانات سے صرف ایک ہی مرحلہ بلند تر ہے۔

ڈارون کے اس نظریے کی فلسفیانہ سرکاری سپر اور پرگساں نے اپنے اپنے رنگ میں کی اور ارتقاء کے تصور نے فلسفے میں ہار پایا۔ اس عہد کی طبیعیات ارتقاء کو بیچریت کے خلاف رد و عمل بھی قرار دیا جاسکتا ہے۔

ایسویں صدی بیچریت کے عروج کا دور ہے۔ طبعی سائنس کو دوسرے شعبوں میں اس قدر حیرت ناکہ ترقی ہوئی کہ دی حیات کے اعمال کو ابھی طبعی قوانین کی روشنی میں مطالعہ کرنے کا رجحان پیدا ہوا۔ اہل علم ارتقاء کے اصولوں کا اطلاق کائنات کی تاریخ پر کرنے لگے۔ بیچریت میں بیچر کو حقیقت واحد سمجھا جاتا ہے اور جو کچھ بھی مافوق الطبیع ہو یا اس عالم سے ماوراء ہو آئے بیچر سے خارج کر دیا جاتا ہے۔ اس کی رو سے جو کچھ بظاہر طبعی قوانین سے علیحدہ دکھائی دیتا ہے وہ ایسی حیات ہو یا ایسی دیہ کی تعلقات ہوں حقیقتاً بیچر ہی کا لازمی حصہ ہے۔ ہر سے بیچر سے آں ہے اور بیچر ہی کو واپس چلی جاتی ہے۔ بحری کہتے ہیں کہ بعض شہاء یا قوانین کے شک ایسے ہی ہیں جس تک ابھی سائنس کی رسائی نہیں ہو سکی لیکن یہ سب ہر صورت بیچر ہی کا حصہ ہیں اس سے علیحدہ نہیں ہیں۔ آں کے خیال میں بیچر رماں و مکان کی حدود میں ایسا کے مجموعے کا نام ہے جس پر سب و سبب کا قانون منطبق ہے۔ اگر مادے کو بیچر کا اساسی عنصر سمجھا جائے تو بیچریت ماتریت ہی کا دوسرا نام بن جائے گی۔ بیچریت جس مطلق کی قائل ہے اور اس میں قدر و اختیار کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ یعنی وہی قوانین جو ستاروں پر حاوی ہیں ایسی اعمال پر بھی حاوی ہیں۔ اسان خارجی اور داخلی دونوں جہلوں سے محبور ہے۔ بیچریت میں آزاد ارادے، حوش حیات اور بردای قوت کے وجود کو تسلیم نہیں کیا جاتا۔ ارسٹو پانچ (۱۸۳۰-۱۹۱۹) بیچریت کا سب سے مشہور مدافع تھا۔ اس نے خدا کے وجود سے انکار کیا اور کہا کہ صرف بیچر کا وجود ہے وہ مول خود "سائنٹفک مادیہ" کا بانی ہے جس کی رو سے بیچر ازل سے موجود ہے۔ اسے کسی خدا نے خلق نہیں کیا۔ ایسی روح دوسرے حیوانات کی روح سے مختلف نہیں ہے اور ہر صورت معر سر کی تعلیم کا دوسرا نام ہے۔ موت پر حاتمہ ہو جاتا

ہے۔ اس لیے روح کی بقا کا عینہ محض وابستہ ہے۔ جس طرح انسانی جسم سے علیحدہ روح کا کوئی وجود نہیں ہے اسی طرح ذرات سے علیحدہ خدا کا کوئی وجود نہیں ہے۔ ہیکل کے انسانی شعور کو بھی ہمسیاق معکوس، قلبیت کی ارماء یافتہ صورت قرار دیا ہے۔ یہ خیالات اس کے ابھی مسہور تالیف ”معتمد کتابت“ میں پیش کیے ہیں۔ ہیکل کی ہجری پر اہل مذہب آگ گولا ہو گئے۔ ایک دودھ ہیکل کو روم حائے کا انعام ہوا۔ جب وہ واپس آیا تو یہاں سے حکم دیا کہ شہر کو مہمس دعویٰ دے کر پاک کیا جائے۔ مہمس کے ہجری کے تین اصول کا نئے ہیں:

- ۱۔ کائنات پر اندھے ذواہیں مسخوف ہیں جیسا کہ مثلاً حرکت اور گردش کا قانون۔

- ۲۔ دنیا کی کوئی سرل نہیں ہے اور یہ ہے معنی اور بے مقصد ہے۔
- ۳۔ دنیا اخلاقی مقام نہیں ہے اور اس میں قدروں کا کوئی وجود نہیں ہے۔

بعض اہل فکر بے محسوس کیا کہ طبعی سائنس حیات، دین، صفات اور دروں کی علمی ہوجیبہ کورے سے قاصر رہی ہے اور ان دروں پر اس کے میکانیکی ذواہیں کا علاقہ ممکن نہیں ہو سکتا جیسا کہ فلاسفہ میں برگساں، ”انگریز“ لائنڈارگی اور وٹ پیڈ کے اور عرب نے مہمس میں میک، وگا اور پرسپولس کے مادی مسکائیت کی تردید پر اپنے اپنے نظریات کی بنیاد رکھی۔

نظریہ ارتقا کا پہلا علمی قرعہ ان پر برٹ ہسپر تھا ہسپر ۱۸۵۲ء میں ڈری کے ہک معلم کے گھر پیدا ہوا۔ اسے باقاعدہ تعلیم حاصل کرنے کے موقع نہ مل سکے۔ نالی مطالعہ سے کچھ قابلیت پیدا کی۔ ان ٹوگن کی طرح جسے باقاعدہ تعلیم کی حاصل کا موقع نہیں ملتا اس کے ہر شعبہ علم میں حروی مصنوعات پیدا کر رہے ہیں۔ نئے کی کوشش کی جس کے باعث وہ عمر بھر ہمار فکر کا شکار رہا۔ اس کے اوجہ اس کے اسے فلسفے کا نام ”تالیف“ دیا۔ چاہے رہے میں اس کے قدر کی ثابت دور دور تک سونی لیکن جس سے ہی سہرت ”وہابی زندگی سی میں دس ہونے ہوئے دیکھ لیا۔ آج اس کے مصریات خداں در حور اعتنا ہیں سمجھا جاتا۔ ہسپر کہتا ہے کہ علم کامل اور جامع نہ ہو سکتا کہ وہ ہے۔ سائنس ہسپر ہسپر راہم کرتی ہے۔ فلسفہ ان میں توافقی پیدا کرتا ہے۔ ہسپر کے افکار میں تضاد ہے۔ وہ حاکم طبعی، منکر بھی ہیں۔ کہ وہ سائنس ہے۔ ہسپر اس امر کا وجود ہے اگرچہ اسے حاکم ہسپر حاکم۔ ہی حاکم سائنس نہیں تھا۔ سائنس کی طرح وہ اس امر کا قائل ہے کہ علم محض تجربے سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ بعض حاکمیں نہیں ہیں۔ اختلافات میں جس سے ہسپر اور حاکم اور حاکم کے تصور اب مروج کرے کی سائنس کی ہے اور یہ ہے کہ بقائے اصلح ہی

سرت سے جڑہ ور ہو سکتے ہیں۔

برگساں مادی میکانیک کے خلاف حیثیت کا ترہاں ہے۔ ۱۸۵۹ء میں پیرس کے ایک چودہی خاندان میں پیدا ہوا۔ بچپن سے ہیبت ذہنی اور ذراک تھا۔ ریاضی اور طبیعیات میں استیاد حاصل کیا لیکن سائنس کو چھوڑ کر فلسفے کی طرف مائل ہو گیا۔ ۱۹۰۷ء میں شائع ہوئی اس میں مادی میکانیک کی تردید کی گئی ہے اس لیے مذہبی حلقوں میں اس کا ہر حوس حیر مقدم کیا گیا۔ برگساں نے آخری عمر میں نیتسچہ کے لکھنے والے روم کی پوری اختیار کر لی۔ نیچروہوں کی تردید کرتے ہوئے برگساں کہتا ہے کہ حیات آزاد اور تخلیقی ہے اور مادے کو اپنی سبب برآری کے لیے اہتمی کرتی ہے۔ حیات کے اہل کی توحید طبیعیات یا کیمسٹری کے قوانین سے ہوں کی حاسکی حوس کہ نیچروہوں کا ادعا ہے۔ حیثیت میں تفر اور زمان کو بڑی اہمیت دی گئی ہے۔ اور اس کا اصل اصول ارتقائی ہے۔ میکانیک کے برعکس حیثیت پسند عائب کی تلقین کرتے ہیں۔ برگساں اس عائب کو میکانیک کے حق ہی کی ایک عورت سمجھ کر رد کر دینا ہے اور اہا میں سبب پس کرنا ہے جسے اس نے ارتقائے تخلیقی کا نام دیا ہے۔

برگساں نے اسے فلسفے کا آغاز سسر ہر تہید کرے سے کہا ہے۔ اپنی کتاب ”زمان عیبی“ میں وہ کہتا ہے کہ سسر کے سبب ’زمان‘ ر عور کرتے ہوئے آہے محسوس ہوا کہ حقیقی زمان کو ریاضی کے اصولوں میں مفید و محصور نہیں کیا جا سکتا کہ حقیقی زمان کا حوہر سہلان یا ہاؤ ہے۔ ’زمان‘ اس ہاؤ سے عسا نہیں کرتی کہ نیچروہی ہے کیونکہ وہ ہر شے کو ٹکڑے ٹکڑے کرتے ’ن‘ کا باپ توں کرتی ہے۔ ہاؤ کو صرف محسوس کیا جا سکتا ہے۔ اس لکھ کر برگساں کہتا ہے کہ اس ایکساف کے بعد میں نے دوبارہ زندگی کے ارعا ر عور ارنا شروع کیا تو مجھے سسر کی ارمانیس کو ار سر ہو مرتب کرے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ در میں ہاؤ یا مرور محض نے تصور میں عری ہو کو وہ گیا۔ برگساں سمبب کے ’سائی مسائی زمان‘ ’مکان‘ ’مادہ‘ ’حرکت‘ ’زمانی وغیرہ‘ کا مضامہ لکھ کے اس سبجے پر پہچا کہ سائنس حقیقت اشیاہ ذازاک کرے سے فاسر ہے۔ حیبی زمان کا اذراک۔ اہلی زندگی کے بلاواسطہ مشاہدے ہی سے ممکن ہو سکتا ہے۔ اس بلاواسطہ راک کو اس نے وجدوں کہا جو اس کے سطرے میں اساسی اہمیت رکھتا ہے اور جس کی سہر اس کے فلسفے کہ وجد سہر ہی کہا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ وجدوں کے سہر زمان کی سمبب کو ہاؤ میں جا سکتا۔ عیبی علم کو وہ حارحی ’عاقی اور جروی سمجھتا ہے اس نوع کا علم اشیاہ کو حمود کی حاسب س دیکھتا ہے اور ان کا تجزیہ تو کر سکتا ہے لیکن ان میں اشیاہ نام ہوں کر سکتا راک مشاہدے سے ہوئے وہ کہتا

ہے کہ عقل ذی حیات کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے رکھ دیتی ہے لیکن ان ٹکڑوں کو جوڑ کر دوبارہ زندہ نہیں کر سکتی۔ یہ کام وحدان کا ہے۔ برگساں کے حال میں دوسرے غلاموں کے مکان کی مابین کے مطالعے سے جو نتائج اخذ کیے گئے تھے انہیں زمانہ پر مطبق کر دیا گیا جس سے گہرا گہرا غلط فہم پیدا ہو گئی۔ زمانہ کی حیثیت اس وقت سکشف ہوتی ہے جب اس میں سے مکان کو خارج کر دیا جائے۔ اس بات کی وضاحت کرتے ہوئے اس نے سان کی اصل داب اور عمرانی داب میں فرق کی ہے۔ اس نے کہا ہے کہ پہلی عمرانی داب سمور کی رو کو چند جامد ٹکڑوں میں تقسیم کر رہی ہے جو کیفیات اور واردات کی صورت میں یکے بعد دیگرے ہمارے ذہن میں وارد ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس پہلی اصل داب مسلسل متغیر و حرکت کا مشاہدہ کرتی ہے۔ یہ مشاہدہ تقیوں اور سرچشموں کی حالت میں ممکن ہو سکتا ہے۔ اس بنا پر برگساں نے رہو الباطنی کے نارنجی بندے کو حل کرنے کا دعویٰ کیا ہے۔ زہنو کا غنیمت یہ تھا کہ میر چلاہا جانے تو وہ حرکت نہیں کرنا پسند کرتا تھا۔ ہر لمحہ کسی نہ کسی نقطے پر ٹھہرا ہوا ہوتا ہے۔ برگساں کہتا ہے کہ یہ واقعہ ہے۔ دراصل یہ مسلسل حرکت میں ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں اس نے بہت سی مثالیں دی ہیں۔ اس کے خیال میں عقل جس کا تعلق عمرانی داب سے ہے ہم قسم کی حواس چھوٹی تصویروں کو ایک دوسرے سے ایک ایک کر کے مادہ حالت میں دیکھتی ہے لیکن تسلسل یا ہڈی کی حالت میں اس کا جمود محسوس ہو جاتا ہے۔ "اربعہ صبی" میں وہ ہنسر کے معنی لکھتا ہے :

"ہنسر کا خریفہ یہ ہے کہ وہ رفقاء کا تصور اڑنا یا قفہ اسیاء نے اٹھا کرے سے بڑا ہے جس سے وہ فکری معاطلے کا شکار ہو جاتا ہے۔ وہ حقیقت کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیتا ہے۔ ارفقاء تخلیقی کا راویہ"۔ لکھتا ہے کہ اس سے مختلف ہے۔"

برگساں کی کتاب سمور یا اس سے زندہ ہے حرکت میں ہے اس میں عینی ارتقاء کا عمل جاری ہے جس کے نتیجے میں ہر لمحہ نئی نئی اسیاء کا تصور ہو رہا ہے۔ مادی عامہ حیات اس سے نکلا ہے۔ مادے کو منظم کرنے کی کوشش میں عینی قوت مفید اور بیدار ہو کر وہ گہنی ہے اور مادے کی گہروں سے آزاد ہونے کے لیے باہر ہاتھ مار رہی ہے۔ یہ جب سبب اور تعریف کے درمیان ہے۔

برگساں کے خیال میں مسلسل حرکت و تغیر یا سرور محض ہی حقیقت ہے۔ ارتقاء کے عمل کے نتیجے میں حقیقت حیات بڑھتا ہے۔ مادہ اس کے رستے میں رکاوٹیں کھڑی کرتا ہے جس پر غصہ آئے ہے حوش حیات بڑھتا ہے اور تکمیل میں ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہی نوع انسان کھڑے سوڑوں کا ایک رسامہ ہے جو سرپٹ کھڑکے دوڑتا ہے۔ وہ درختوں اور پتوں کے درمیان بڑھ رہا ہے۔ جہاں عملی اسدال سے کام نہیں لے سکتا وہاں رنگ کے تخیلوں سے کام لیا ہے۔ مثلاً وہ کہتا ہے کہ مادہ حیات سے نکلا ہے۔ مادہ حیات سے کسے نکلا؟ اس سوال کے جواب

میں وہ دلیل نہیں دیا غوارے کی مثال دیتا ہے کہ غوارہ چل رہا ہو تو ہائی کا دھارا زور سے اچھل کر اوپر آٹھتا ہے۔ یہی جوشی حیات ہے۔ یہی حقیقت ہے۔ اس دھارے سے ہائی کے حو نظریے ادھر ادھر گرتے ہیں انہیں عقل مادے کا نام دیتی ہے۔ برگساں کے فلسفے کا حاصل یہ ہے کہ حیات تغیر ہے۔ تغیر کا مطلب ہے سلسلہ تخلیق۔ زندہ رہنے کا عمل ہدات خود تخلیق کا عمل ہے۔ تخلیق سلسل کے اس عمل نے انسان کو قدر و اختیار بخشا ہے کہوں کہ جبر عقل کے منافی ہے۔

برگساں کے رمان یا مرور بعض کے تصور کے ساتھ اس کا حاطے کا نظریہ بھی وابستہ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ زمان ایک جاؤ ہے جسے عقل ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کر دیتی ہے جسے موجیں مارتے ہوئے ہائی میں حد تفریق قائم کر کے آئے مختلف سمندروں کے نام دے دیے جاتے ہیں۔ ماضی مٹا نہیں حال میں محفوظ رہا ہے جس میں مستقبل کے امکانات موجود ہوتے ہیں۔

برگساں کا فلسفہ دوئی کا فلسفہ ہے جس میں حیات اور مادے اور عقل اور وحدان کی دوئی بڑی اہم ہے۔ مادے سے اس کی مراد وہ ہے جس سے ہے جسے عقل سے مادے کا نام دے رکھا ہے۔ کائنات میں ایسی دو اصولوں میں بیکار و تصادم ہے۔ حیات اوپر کی طرف پرواز کرتی ہے مادہ ہستی کی طرف کھینچتا ہے۔ حیات ایک عظیم قوت ہے۔ جوشی حیات ازل سے موجود ہے اور مادے کے خلاف صف آرا ہے۔ یہ آزاد اور خود بھار فعلیت ہے جو مادے کی رکاوٹوں پر قابو پا لیتی ہے۔ برگساں کے خیال میں ابتداء میں حیات تھی رماے کے گرنے کے ساتھ حیات بے جنت اور عقل کی دوئی اختیار کی۔ حیل اور عقل کی تفریق اس کے اہم اصولوں میں سے ہے۔ حبیب کی بہترین صورت کو اس نے وحدان کا نام دیا ہے۔ جس طرح وحدان کا تعلق زمان سے گہرا ہے اسی طرح عقل مادے سے وابستہ ہے۔ مادے اور عقل کی نشو و نما متوازی خطوط پر ہوئی ہے۔ برگساں "ارتعائے حلیتی" میں کہتا ہے:

"محدود، معہوم میں پہاری عقل کا مقصد ہے ہمارے جسم کو ماحول کے مطابق کرنا۔ خارجی اشیاء کے علاقہ کی ہمائی کرنا۔ مختصراً مادے کے متعلق سوچ بچار کرنا۔"

عقل کا خاصہ یہ ہے کہ عالم کو الگ الگ اشیاء میں منقسم کر کے ان کا مطالعہ کرتی ہے۔ وحدان عالم کو ایسی اصل حالت میں بھی جاؤ کی صورت میں دیکھتا ہے عقل کی دسترس صداق تک نہیں جوسکتی۔ وحدان صداقت کو پایا ہے۔ وحدان کی تعریف کرتے ہوئے برگساں کہتا ہے:

"وحدان وہ حیل ہے جسے اس تصور ہوگا کہ اور جو اپنے مقصد سے آگے بڑھ کر اس کی توسیع کا باعث ہو سکے۔"

ایک اور جگہ کہتا ہے:

"یہ (وحدان) ایک قسم کی عیناتی ہمدردی ہے جس کی سب سے ایک شخص کسی سے کے بطون میں جگہ پا لیتا ہے تا کہ وہ اپنے آپ کی مطابقت اس سے

کے بے نظیر عنصر ہے جو ناقابل اظہار ہے کر سکے۔“

بہر کہتا ہے :

”ایک قسم کی عقلیاتی ہمدردی جس کی مدد سے ایک شخص کسی شے کی کنہ تک پہنچ جاتا ہے اور اس کی اس انفرادی خصوصیت کو پالینا ہے جو ناقابل اظہار ہوتی ہے۔“

گویا وہ جبلت جو خود آگاہ ہو جائے وجدان کھلانے کی۔ ظاہر ا جبلت خود آگاہ اس وقت ہوگی جب اس میں نغمہ کا عنصر آئے گا اور نغمہ کا یہ عنصر ذرا غلی ہوگا۔ اس طرح جبلت کے وجدان میں بدلنے کے لیے عقل کا شمول ضروری ہے۔ برگساں کہتا ہے عمل وجدان سے نکلی ہے۔ اگر ایسا ہے تو عقل کو وجدان کی لائق یافتہ صورت سمجھا جائے گا لیکن برگساں اسے وجدان کے مقابلے میں ناقص اور کوتاہ بین قرار دیتا ہے اور پھر اسی ناقص عقل کی مدد سے وجدان اور مرور بعض کے اثبات میں بڑے بڑے دقیق عقلی شواہد بھی پیش کرتا ہے۔ سی۔ ای۔ ایچ خود نے اس بات پر حیرت کا اظہار کیا ہے کہ خود دشمن عقل کو ناقص ثابت کرے کے لیے عقل ہی سے استدلال بھی کرتے ہیں۔ اسی طرح خود آن کے ادعا کے مطابق اُن کا استدلال ناقص ثابت ہوتا ہے۔ برگساں کا الیہ بھی یہی ہے۔ وہ عقل کو ناقص کہتا ہے اور پھر اپنے خود دشمن فلسفے کی بنیاد عقلی استدلال ہی پر اسوار کرنا ہے۔

برگساں کے ماقہین کہتے ہیں کہ اس بے قدیم تصوف کو جدید سائنس کے رویہ میں پیش کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عقلی قوت مادے میں مقید ہو کر رہ گئی ہے اور مادے سے گلو حلاصی ہانے کے لیے ہاتھ پاؤں مار رہی ہے۔ یہی باب صوفیہ کے روح کل کے متعلق کہی ہے۔ بہر کہتا ہے کہ عقل حقیقت کی کُشد کو نہیں پاسکتی کہ اس کا ادراک عشق کی حالت میں بلا واسطہ وجدان سے کیا جا سکتا ہے صوفیہ بھی یہی کہتے ہیں کہ عقل ظواہر میں الجھ کر رہ جاتی ہے اور حقیقت صرف مراقبے کی حالت میں وجدان پر منکشف ہو سکتی ہے۔ برگساں نے اتنا کیا ہے کہ وجدان کو جبلت سے وابستہ کر کے قدیم تصوف پر جدید سائنس کا رنگ چڑھا دیا ہے۔ برٹرنڈ رسل لکھتے ہیں :

”برگساں کے فلسفے کا غالب حصہ بعض روایتی تصوف پر مشتمل ہے جسے مقابلہ شی زبان میں پیش کیا گیا ہے۔ یہ خیال کہ عقل معطہ نظر سے اشیاء ایک دوسرے سے مختلف دکھائی دیتی ہیں پارسی ماڈیس سے لے کر بریڈلے تک مشرق و مغرب کے ہر صوفی کے نظریے میں دکھائی دیتا ہے۔ برگساں نے دو طریقوں سے اس خیال میں نفرت پیدا کی ہے۔ اولاً وہ وجدان کو حیوانات کی جبلت سے متعلق کر دیا ہے۔ یہ خیال اس کے نظریات کو سائنسک رنگ دیتا ہے۔ ثانیاً وہ ’مکان‘ اشیاء کے اس باہمی باہمی کو فرار دیتا ہے جو عقل کو بظاہر دکھائی دیتا ہے اور ”زمان“ کو اشیاء کا ربط باہم کہتا ہے جو

وجدان پر منکشف ہوتا ہے۔ اس کے افکار کی ہر دلچسپی کے باعث اس کا نظریہ حوشِ حیات ہے۔ اس کی سب سے بڑی خدمت یہ ہے کہ اس نے تصوف پر ارتقاء اور حقیقتِ زمان کا پیوند لگا دیا ہے۔

قریب بھلی تاریخِ فلسفہ میں لکھتے ہیں۔

”خرد دشمن بحریک کا سب سے دلچسپ اور ہر دلچسپ فکر پر گساں ہے۔ رومانوں، تائب پسندوں اور صوفیوں کی طرح اس کا عہدہ ہے کہ سائنس اور مطلق ادراک حق سے قاصر ہیں۔ زندگی اور حرکت و تغیر کے مقابلے میں عقل استدلال بے کار ہے۔ سائنس صرف ممکنہ کی بجائے حقیقی اور حاد اہل و انبیاء کا جائزہ لے سکتی ہے۔ عقل حوشِ حیات کے ہاتھ میں محض ایک آلے کی مانند ہے۔ وجدان زندگی ہے حقیقی زندگی ہے۔ وجدان خود آگاہ شائستہ روحانیتِ ایزدِ حیات ہے“

اس میں شک نہیں کہ برگساں کے بنیادی افکار فلامیوس کی موافقت سے ماحود ہیں اور وہ نواشرافیوں کی طرح سرہان اور وحدت و حود کا قائل ہے۔ اس پہلو سے اس نے تصوف پر سائنس کا رنگ چڑھا دیا ہے۔ جہاں تک اس کی خرد دشمنی کا تعلق ہے وہ جیسے رومانیہ اور ایزدیت سے متاثر ہوا ہے۔

برگساں کے ارتقاءِ تخلیقی میں ترسم کر کے بعض اہل فکر نے ارتقاءِ بروری کا نظریہ پیش کیا۔ ان میں لائڈ مارگن اور الگرنلر قابل ذکر ہیں۔ مارگن (۱۸۵۷ء- ۱۹۳۶ء) برگساں کی حیاتیات کو تسلیم نہیں کرتا وہ کہتا ہے کہ برگساں کے حوشِ حیات اور سرور محض جیسے مفروضات سائنس کے مفاوض کو بھرا نہیں کرتے۔ اس لیے ضروری ہے کہ انہیں رد کر کے فلسفہ ارتقاء کی عمارت سائنس کی بنیادوں پر اٹھائی جائے۔ مارگن نے بیگانگی اور غائیت کے درمیان وحدت کر کے طبیعی ارتقاء اور تخلیقی ارتقاء میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ مارگن کہتا ہے کہ عمل ارتقاء میں دو قسم کی توتیں کارفرما ہیں۔ ایک ارتقاءِ تدریجی کی محرک ہے اور دوسرے کی رو سے دوران ارتقاء میں یک لخت بعض بالکل نئی اشیاء وجود میں آجاتی ہیں۔ پہلی کو وہ شجرہ کہتا ہے اور دوسری کو برور کہتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ مادے سے حیات کا برور ہوا حیات سے حقیقتوں کا اور حقیقتوں سے دہن کا برور ہوا۔ یہ ارتقاء دہن پر حتم نہیں ہوگا بلکہ مساعد حالات کے پیدا ہو جانے سے بردائی قوت کا برور ہوگا۔ مارگن کے نظریے کی رو سے خدا کائنات سے پہلے نہیں تھا نہ اس نے کائنات کو خلق ہی کیا بلکہ کائنات کے عملی ارتقاء سے خدا پیدا ہوگا۔

ارتقاءِ بروری کا دوسرا ترجمان الگرنلر (۱۸۵۹ء- ۱۹۳۸ء) کہتا ہے کہ کائناتِ زمان / مکان اکلی ہے جو مسلسل حرکت و تغیر ہے۔ یہ ایسی مثالیت پسندی کے وجودِ مطلق کے مقابلہ ہے۔ ہر دو نون میں یہ ہے کہ یہ کئی ارتقاء کی بنیاد

ہے۔ برگسان نے زمان کو مکان سے متزلزہ کر کے سرورِ محض کا نظریہ پیش کیا تھا اس کے برعکس الگرنڈر نے زمان میں مکان مخلوط کر دیا تاکہ اس میں تسلسل پیدا ہو سکے۔ وہ کہتا ہے کہ تسلسل اس وقت پیدا ہوتا ہے جب زمان میں مکان نمود کر جاتا ہے۔ اس کے خیال میں اس تسلسل کے باعث کائنات بتدریج ارتقاء پذیر ہو رہی ہے اس میں نہ وقفے آتے ہیں اور نہ یہ عمل زندگی لگاتار ہوتا ہے۔ الگرنڈر کہتا ہے کہ حیات مادے کے عمل کا تسلسل ہے اور مادے کا سرور ہے۔ آخری اور عظیم وجود جو زمان / مکان اکٹھے سے نمودار ہوا وہ خدا ہوگا۔ خدا مادے اور ذہن کی طرح زمان / اکٹھے کی تخلیق ہے اور عالم کا خالق نہیں ہے جیسے کہ اہل مذہب کہتے ہیں۔ خدا روز ازل سے کامل اکمل کی صورت میں موجود ہیں تھا بلکہ بتدریج وجود پذیر ہو رہا ہے۔ یہ نامکمل خدا کائنات کے ساتھ ساتھ ارتقا کے منازل طے کر کے اکملیت کی طرف قدم بڑھا رہا ہے۔

ارتقاء بروزی اور ارتقاء تخلیقی دونوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ دونوں نظریے سربانی ہیں۔ ارتقاء بروزی کا جائزہ لیتے ہوئے برٹرنڈسل ایہی کتاب ”مذہب و سائنس“ میں لکھتے ہیں:

”پروفیسر الگرنڈر ارتقاء بروزی کا ترجمان ہے۔ وہ کہتا ہے کہ حامد مادہ، حری مادہ اور ذہن انسانی بتدریج ارتقاء پذیر ہوئے ہیں۔ اس نشو و نما کا تصور وہی ہے جو لائنڈ مارگن نے پیش کیا ہے اور اسے بروز کا نام دیا ہے۔ حیات کا بروز مادے سے ہوا ہے۔ ایک رتہ شے مادی شے بھی ہے البتہ اس میں ایک نئی صفت کا ظہور ہوتا ہے جسے حیات کہتے ہیں۔ یہی بات ہم اس عمل سے متعلق کہہ سکتے ہیں جو حیات سے ذہن کی جانب ہوتا ہے۔ ایک ”ہادین شخص“ رتہ بھی ہوتا ہے لیکن اس کے ارتقا میں ایسی پیچیدگی ہوتی ہے اور اس کے اجرائے ترکیبی اس قدر مربوط ہوتے ہیں بالخصوص اس کے نظام عصبی میں یہ ربط و نظم اس قدر نازک اور دقیق ہوتا ہے کہ اس سے ذہن یا شعور کی نمود ہوتی ہے۔

وہ کہتا ہے ”یہ کیوں سمجھ لیا جائے کہ یہ ارتقاء عمل ذہن پر آکر رک جائے گا۔ ذہن سے آگے بھی ایک صفت کا نقش ملتا ہے جس کا ذہن سے وہی تعلق ہے جو ذہن کا حیات سے اور حیات کا مادے سے ہے۔ اس صفت کو میں بردایت کہتا ہوں اور جس شے میں یہ پائی جاتی ہے وہ خدا ہے۔“

اس کے بقول کائنات اسی بردایت کو پا لینے کی سعی میں سرگرداں ہے۔ یہ یزدانیت قاحال نمودار ہیں حوی۔ وہ کہتا ہے کہ خدا خالق نہیں ہے جیسا کہ قاری مذہب کہتے ہیں بلکہ مخلوق ہے۔ پروفیسر الگرنڈر اور برگسان کے قاری ارتقاء میں گہرا رابطہ موجود ہے۔ برگسان کہتا ہے کہ جریت غلط ہے اور دوران ارتقا میں نہ نئی کیفیات کا ظہور ہوتا ہے جن کا ابتداء میں تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ ایک پراسرار قوت ہر شے کو ارتقاء پر

محور کر رہی ہے۔ مثال کے طور پر ایک جاندار جو بصر اور سمعی عاری ہے اسے نامعلوم طور پر احساس ہوتا ہے کہ مجھے بصارت ملنے والی ہے اور وہ اسی طرح عمل کرتا ہے جو بصارت پر منتج ہوتا۔ پر لمحہ بٹنے نئے اعمال کا بروز ہونا ہے لیکن ماضی کبھی فنا نہیں ہوتا حاضی میں باقی رہتا ہے۔ فراموش کاری محض ظاہر کا دھوکا ہے۔ اس طرح دنیا مسلسل ترقی کر رہی ہے ایک وقت آئے گا جب یہ چلنے سے بہتر ہو جائے گی۔ صرف ایک چیز سے دامن بچانا ضروری ہے اور وہ عقل و غرور ہے جو حامد ہے اور ماضی کی طرف مائل رہی ہے۔ یہی اہل وحدان کو بروئے کار لانا چاہیے جس میں نئی نئی کیفیات کے اختراع کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ میں یہ ہیں کہنا کہ پروفسر انگریلوئے برگسٹن کے فلسفے کو ہم تمام و کمال قبول کر لیا ہے جو ضرورتِ دوموں میں گہری محنت پائی جاتی ہے اگرچہ دونوں فلسفے آزادانہ نمودار ہونے ہیں۔ ارتقاء پروری کے مدعی اس خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ خدا نے کائنات کو خلق نہیں کیا بلکہ کائنات خدا کو خلق کر رہی ہے۔ روایتی مذہب کے خدا کے ساتھ اس خدا کا تعلق برائے نام ہی رہ گیا ہے۔“

وحدت وجود کے ماننے والوں اور ارتقاء پروری کے شارحین کا خدا ظاہر مذہب کا خدا نہیں ہے جو کائنات سے ماوراء ہے۔ خالق ہے، قادر مطلق ہے، عدم سے وجود میں لاسکتا ہے بلکہ سریانی خدا ہے جو کائنات میں طاری و ساری ہے اور کائنات سے الگ اس کا کوئی وجود نہیں ہے۔ ہمارے زمانے میں اہل مذہب نے نظریات ارتقاء سے متاثر ہو کر ماورائی خدا سے قطع تعلق کر لیا ہے اور سریانی خدا کے حق میں تاویلیں کر رہے ہیں۔ اقبال نے اپنے خطبات میں سریانی خدا کے اثبات میں دلائل دیے ہیں۔

ارتقاءیت کا ایک اور نامور ترجمان وائٹ ہیڈ (۱۸۶۱-۱۹۴۷ء) ہے جو ایک بلند پایہ ریاضی دان بھی ہے۔ اس نے برٹریڈ رسل کے ساتھ مل کر منطق کو جدید ریاضیات کی اساس پر از سر نو سرکب کرنے کی کوشش کی ہے۔ وائٹ ہیڈ کے نظریے میں ارتقاءیت اور ہمہ روحیت کا اسراج ہوا ہے۔ ہمہ روحیت کا ہی لائب نظر تھا جس کا ذکر مثالیت پسندی کے ضمن میں ہو چکا ہے۔ لائب نثر نے کہا کہ کائنات کی ہر شے ارواح سے مرکب ہے۔ ان ارواح کو اس نے موند کہا ہے۔ وائٹ ہیڈ کی مابعد طبیعیات بھی ہم روحیتی ہے جس میں خدا روح اعلیٰ کا واحد رکھتا ہے اور اس نظام ارواح کی تکمیل کرتا ہے۔ وائٹ ہیڈ نے طبعیات کے جدید ترین نظریات اصابت اور مقادیر عصری سے استفادہ کیا ہے۔ اس کا خیال یہ ہے کہ آئن سٹائن، میکونکی، شرودنگر اور ہائزن برگ کے ایکساٹ کے باوجود آج بھی سائنس سترہویں

صدی کے طبیعی نظریات سے بیچھا ہیں چھڑا کی۔ اس سائنس میں قدروں کے ایسے کوئی جگہ نہیں ہے نہ اس میں حس و حال، آرٹ یا تصوف کے لیے کوئی گنجائش ہے۔ نتیجہ یہ ہوا ہے کہ انسان کی عقل اور جذباتی زندگی کے درمیان خلا پیدا ہو گیا ہے۔ جذبہ اور عقل ایک دوسرے کی تقویت کا باعث ہیں ہوتے کیوں کہ ان کے درمیان رابطہ محال نہیں ہو سکا۔ اس احساس نے وائٹ ہیڈ کو مجبور کیا کہ وہ ریاضیات کی دنیا سے نکل کر مابعد الطبیعیات کی دنیا میں قدم رکھے۔

وائٹ ہیڈ کا نظریہ جدید سائنس کے دو عقاید کی قی سے صورت پذیر ہوا ہے (۱) نیوٹن کا نظریہ حرکت اشياء اور (۲) ڈییکرٹ کا نظریہ حس کی روح سے ہم اور ذہن ایک دوسرے سے قطعی جدا گانہ ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ سائنس اور آرٹ کو ایک دوسرے سے نبرد آزما ہونے کی بجائے ایک دوسرے کو تقویت دینا چاہیے۔ وہ نہیں ایک دوسرے میں ضم کر دینا چاہتا ہے۔

وائٹ ہیڈ کائنات کو عضویاتی وحدت خیال کرتا ہے۔ اس کے خیال میں نیچر ایک جامد حقیقت نہیں ہے جو ساکن خلا میں واقع ہے بلکہ "واقعات" کا نظام ہے جس میں ایک مسلسل تبدیلی ہوا کی کیفیت پائی جاتی ہے۔ اس نے "واقعات" کی ترکیب عام مفہوم میں استعمال نہیں کی۔ اس سے مراد وہ برو نہیں ہیں جو ایٹم کے احراے ترکیبی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ان واقعات کی خارجی ترکیب سے مادہ صورت پذیر ہوتا ہے اور داخلی ترکیب سے انسانی ذہن کی نمود ہوتی ہے۔ یہی واقعات کائنات کا اساسی عنصر ہیں اور چند قوانین کے تحت صورت پذیر ہوتے ہیں یا منتشر ہو جاتے ہیں۔ اس طرح موضوع اور معروض کا فرق مٹ کر رہ گیا ہے۔

وائٹ ہیڈ کے عضویاتی نظریے میں سائنس، مذہب اور آرٹ ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتے ہیں۔ ان کے امتزاج سے جو اکٹھی شکل پذیر ہوتی ہے اس میں سائنس کے حقائق، روحانی اور اخلاقی قدریں اور آرٹ ایک دوسرے میں ضم ہو جاتے ہیں۔ وائٹ ہیڈ روایتی سائنس کے ساتھ روایتی مذہب کو بھی رد کر دیتا ہے۔ اپنی مشہور کتاب "سائنس اور عالم جدید" میں مہارت دقیق اور خیال افروز ہرائے میں اس کے مذہب اور سائنس کے طریق جستجو کا مقابلہ کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ سائنس کی دنیا میں خواہ کتنا انقلاب اور انکشاف کیا جائے اسے فتح و نصرت سے تنہا نہیں کیا جاتا لیکن مذہب ہمیشہ اسے اپنی شکست پر محمول کرتا ہے کیوں کہ اس سے مذہب کے روایتی نظریات کو صدمہ پہنچتا ہے یہی وجہ ہے کہ مذہب روز بروز رو بہ تزلزل ہے۔ دوسرے ارتقائیں پسندوں کی طرح وائٹ ہیڈ کا نظریہ اساسی طور پر سریانی ہے اور نو اشراقیہ کے قریب ہے نو اشراقیہ کی ذاب اور وائٹ ہیڈ کی روح اعلیٰ ایک ہی تصور کے مختلف نام ہیں۔

وائٹ ہیڈ کو سائنس سے یہ شکایت ہے کہ اس کے انکشافات نے انسان کا دینی

اور قلبی رابطہ کائنات سے منقطع کر دیا ہے۔ وہ جرمن مثالیت پسندوں کی طرح جنہوں نے کہا تھا کہ کائنات ذہن انسانی کی تخلیق ہے اس کھوئے ہوئے تعلق کو بحال کرنا چاہتا ہے۔ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ وائٹ ہیڈ کے ہمہ روحیتی فلسفے کی رو سے تمام اشیاء اور ذی حیات "ارواح" پر مشتمل ہیں اور یہ نظام ارواح جیسا کہ صوفیہ کا عقیدہ بھی ہے روح اعلیٰ یا خدا کے وجود سے قائم ہے۔ یہ کہہ کر وائٹ ہیڈ نے مثالیت پسندوں اور صوفیوں کی طرح انسان اور کائنات کے درمیان روحانی ربط و تعلق کو از سر نو قائم کرنے کی کوشش کی ہے۔ وائٹ ہیڈ روحانی شعراء بالخصوص وردرورتھ کا بڑا مداح ہے کیوں کہ وہ نیچر کو زندہ تصور کر کے اس کے مادہ جذباتی رشتہ قائم کرتا ہے۔ لہی وجوہ کی بنا پر وائٹ ہیڈ کے ناقدین کہتے ہیں کہ اس نے جدید سائنس اور فلسفے پر صوف کا پیوند لگانے کی کوشش کی ہے۔ اس پہلو سے آجے صوفیوں، رومانیوں اور برگساں کا حائثیں سمجھا جاسکتا ہے۔

جدلیاتی مادیت پسندی

جدلیاتی مادیت پسندی کا شمار فلسفے کے جدید ترین مکاتب میں ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس کی ترکیب لفظی سے ظاہر ہے اس میں جدلیات اور مادیت کا امتزاج ہوا ہے۔ ان اصطلاحات کی تشریح سہولت فہم کا باعث ہوگی۔

لفظ مادیت کا عام مفہوم دنیوی لذت میں دلچسپی لینے کا ہے۔ اس کا فلسفیانہ مفہوم زیادہ وسیع ہے مختصراً اس سے مراد یہ ہے کہ مادہ حقیقی ہے اور دہن مادے کی پیداوار ہے۔ جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے مادیت کا آثار فلسفہ یونان سے ہوا تھا۔ قنساء یونان مادے کو لہوس سمجھتے تھے جسے ناپا اور ٹولا جا سکتا ہے۔ اور جسے نئے اجزاء میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ وہ کہتے تھے کہ تقسیم کا یہ عمل جاری رہے تو آخر میں ایسے اجزاء نمودار ہوں گے جن کی مزید تقسیم ممکن نہیں ہو سکتی۔ ان اجزاء کو ایٹم کہتے تھے۔ یہ نظریہ دیمائٹرطس کا تھا۔ وہ کہتا تھا کہ انسان کے جسم اور اس کی روح دوسری مادی اشیاء کی طرح ایٹموں پر مشتمل ہے البتہ جسم کے ایٹم کثیف ہیں اور روح کے ہایت لطیف ہیں۔ دیوتا لطیف ترین ایٹموں سے مرکب ہیں۔ انیسویں صدی کے سائنس دانوں نے کہا کہ ایٹم ہایت سخت ہو اور ناقابل تقسیم ہیں جو ایک دوسرے کو اپنی اپنی طرف کھینچتے رہتے ہیں۔ جدید طبیعیات نے یہ نظریہ مسترد کر دیا ہے۔ ہر صورت روسہ کے فلاسفہ میں ایقورمر اور لکریٹیس مادیت پسند تھے۔ روسہ کے زوال اور عیسائیت کی اشاعت سے مادیت کی روایت دب کر رہ گئی۔ ازمنہ وسطیٰ کی صدیوں میں افلاطون اور ارسطو کی مثال کا چرچا رہا۔ احیاء العلوم کے سائنس دانوں گیلیو۔ نیوٹن وغیرہ نے مادیت کی روایت کو نئے سرے سے زندہ کیا۔ جدید سائنس کی ترویج کے ساتھ مثالیت پسندی کے خلاف شدید رد عمل ہوا جو اٹھارویں صدی کے فرانسیسیوں کے افکار میں نقطہ عروج کا پہنچ گیا۔ جدلی مادیت کے شارحین کاڑ مارکس اور انگلس بھی قاموسیوں سے بعض باب ہوئے ہیں۔

مادیت اور مثالیت کے تقابلی کی رو بہ فلسفہ یونان سے یاد کر لیں۔ مادیت پسند کہتے ہیں کہ مادہ حقیقی ہے اور اپنے وجود کے لیے ذہن یا موضوع کا محتاج نہیں ہے۔ ذہن مادے سے نکلا ہے۔ مادے کے بغیر ذہن کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ مادیت پسندوں کے خیال میں انسان اس لیے سوچتا ہے کہ وہ مغز سے رکھا ہے۔ یہ خیال میر سرہی کی پیداوار ہے۔ اور مغز مادی ہے۔ مادے۔ جسم یا مغز سے

بغیر سوچ بچار ممکن نہیں ہو سکتی۔ لیکن مادے کو اپنے وجود کے لیے کسی دین کی ضرورت نہیں ہے۔ ہمارے خیالات و افکار اشیا کو پیدا نہیں کرتے بلکہ اشیا خیالات و افکار کو پیدا کرتی ہیں۔ مادّی پسندوں کا دعویٰ ہے کہ وجود اور خیال میں ایک قسم کا اتحاد ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ وجود یا مادّہ حقیقی ہے۔ دہی کا انحصار مادّے پر ہے کیوں کہ سرسری دہی کی وہ پیداوار ہے مادّی ہی ہے۔ ان کے خیال میں کسی یا شعور ہستی نے کائنات کو پیدا نہیں کیا بلکہ مادّی دنیا یا پھر نے دہی و شعور کی تخلیق کی ہے اور دہی نے خدا کے تصور کو پیدا کیا ہے۔ گویا خدا نے انسانوں کو پیدا نہیں کیا بلکہ دہی نے انسانوں کے تصور کو تخلیق کیا ہے۔ دوسری طرف سنائیٹ پسند کہتے ہیں کہ دہی مادّے کا خالق ہے اور مادّہ ذہن سے علیحدہ کوئی وجود نہیں رکھتا۔ ہمارے خیالات و افکار ہی اشیا کی تخلیق کرتے ہیں۔ مادّی پسند کہتے ہیں کہ عالم معروضی حقیقی ہے۔ ہمارے ذہن سے علیحدہ موجود ہے اور اپنے وجود کے لیے ہمارے ذہن کا محتاج نہیں ہے۔ سنائیٹ پسندوں کا ادعا ہے کہ حقیقت ہمارے دہی میں ہے اس سے خارج میں اس کا کوئی وجود نہیں ہے۔ ڈاکٹر کہتا ہے کہ زمان و مکان ہمارے ذہن کی تخلیقات ہیں۔ مادّیت پسند جواب دیتے ہیں کہ سکال ۲۴ میں ہیں ہے بلکہ ۲۴ مکین میں ہیں اور مادہ ہمارے ذہن سے الگ موجود ہے۔

جدلیات کی تدوین بھی لاسالہٴ یونان کے کی تھی۔ Dialectics کا لغوی معنی ہے ”بحث کرے کا فن“ اصطلاح میں اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر شے مجموعہ اعداد ہے یعنی ہر شے میں اس کی ضد موجود ہے۔ تمام اشیا اپنی ضد کی شے اشیا کر لیتی ہیں۔ اور ان کے بطور میں ہر وقت مثبت اور منفی کی کشمکش شروع رہتی رہتی ہے۔ اس طرح متضاد قوتوں کی کشمکش سے عالم میں حرکت و حیر پیدا ہوتا ہے۔ تضاد جدلیات کا عظیم قانون ہے۔ ہیریقلیٹس یونانی جدلیات کا شارح تھا۔ اس کا قول ہے۔

”کوئی شے ساکن نہیں ہے۔ ہر شے ہمیشہ بدلتا رہتا ہے۔ کوئی شخص ایک ہی جگہ نہیں دو بار غسل نہیں کرتا۔“

ہیریقلیٹس نے تعبیر و حرکت کی اساسی اہمیت کی طرف توجہ دلائی اور کہا کہ حقائق ہی اشیا کے تغیر و ارتقاء کا باعث ہوتے ہیں۔ افلاطون اور اس کے متبعین کی سکون ماہرہ طبیعیات کی پسندگیر مقبولیت کے باعث جدلیات کو فروغ نہ ہوسکا۔ ہیگل نے ایسویں صدی میں اس کا احیاء کیا اور اسے نئے نئے رے سے مدوں کیا۔ ہیگل نے ہیریقلیٹس کی ہم نوائی کرتے ہوئے کہا کہ کائنات میں ہر کچھ تغیر و حرکت کی کارفرما ہے۔ کوئی شے کسی دوسری شے سے علیحدہ نہ ہو۔ وہی رکھی۔ سب اشیا ایک دوسرے سے مربوط و منسلک ہیں لیکن۔ ہیگل نے جدلیات کو سنائیٹ پسندی کے نایب کر دیا جب اس نے کہا کہ دہی میں جو تغیرات واقع

ہوئے ہیں وہی مادی عالم میں بھی ہوتے ہیں۔ اس نے جدلیاتی عمل کے چند قوانین وضع کیے جو اس لحاظ سے اہم ہیں کہ جدلی مادیت کے شارحین نے بھی انہیں اہل کیا ہے۔

ہیگل کی جدلیات کے تین پہلو ہیں۔ ۱۔ اثبات ۲۔ نفی ۳۔ نفی کی نفی یا انعقاد۔ اس نظریے کی وضاحت کے لیے وہ بھول کی مثال دیتا ہے۔ کہتا ہے کہ بھول میں شو و نما کی قوت اثباتی ہے لیکن بھی شو و نما اسے بیچ میں تبدیل کر دیتی ہے جو بھول کی نفی کر دیتا ہے پھر اس بیچ سے اکٹھا بھولتا ہے جس سے نفی کی نفی ہو جاتی ہے لیکن جس میں بھول اور بیچ دونوں کا جوہر محسوس رہتا ہے۔ اس طرح نفی کی نفی یا انعقاد کی صورت میں مثبت اور منفی دونوں صلاحیتیں جمع ہو جاتی ہیں۔ اس آخری عمل کو ہیگل کی اصلاح میں ”قدروں کا تحفظ“ کہا جاتا ہے۔ یہ عمل اسی صورت میں کائنات میں ہر کہیں جاری ہے اور اسی کے طویل پر تصور سے وسیع تر تصورات عالم وجود میں آتے رہتے ہیں۔ ہیگل کے خیال کی رو سے یہی عمل کائنات کے ارتقا کا اصل سبب ہے۔ وہ کہتا ہے :

”تصاد اور حرکت زندگی کی بنیاد ہے۔ اب اس لیے تغیر ہمیشہ ہوتی ہے اور حرکت کرتی ہے کہ خود ان کے بطور میں تصاد کا عنصر موجود ہے۔

نفس افکار کے ساتھ ہیگل کا ایک اور اصول واسطہ ہے اور وہ یہ ہے کہ جدلی عمل سے کمیت کیفیت میں بدل جاتی ہے۔ ہیگل کہتا ہے کہ ہر تبدیلی تصاد فوہوں کی کشمکش کا نتیجہ ہوتی ہے۔ کوئی شے ارتقاء ہمیشہ اس لیے ہوتی ہے کہ اس میں اس کی ہی موجود ہوتی ہے۔ یہ تغیر دو قسم کا ہوتا ہے۔ جب کوئی شے اپنی اصل صورت میں رہ کر بدلتی ہے تو اسے کمیت کی تبدیلی کہتے ہیں۔ جب وہ اپنی صورت بدل کر دوسری صورت اختیار کر لیتی ہے تو اسے کیفیت کی تبدیلی کہتے ہیں۔ اس طرح کمیت کیفیت میں بدلتی رہتی ہے۔ ہائی کی مثال لیجیے۔ جب ہائی اپنی اصلی صورت میں جاتا ہے یا مختلف شعبوں اختیار کرتا ہے تو یہ اس کی کمیت کی تبدیلی ہوتی۔ لیکن وہ گیسوں میں منقسم ہو جائے تو اسے کیفیت کی تبدیلی کہیں گے۔ یہ عمل اسی طرح سازی کائنات میں ہر کہیں جاری ہے۔

ہیگل کی مثالیت کے حوالہ رد عمل ہوا تو حوسنی میں لڈوگ ڈورنبرج (۱۸۷۱ء) نے ہیگل کے اندکرو پر کڑی گرفت کی۔ اس نے ۱۸۷۰ء کی دہائی کے فرانسیسی فلسفیوں کی طرح مذہب الہیات اور ما بعد الطبیعیات کی تردید میں مہم چلایا اور کاسل مادیت کا افلاخ کیا۔ کارل مارکس اور انیس کے جو ہیگل کے متبعوں میں سے تھے ہیگل کی مثالیت سے قطع نظر کر کے اس کی جذبات کو مادیت میں منتقل کر دیا اور جدلی مادیت پسمنوں کی بنیاد رکھی۔

کارل مارکس ۱۸۱۸ء میں حوسنی کے ایک شہر ٹریئر میں ایک یہودی ہرمن کے گھر پیدا ہوا۔ اس کے آباء و اجداد رناتی تھے لیکن اس کے باپ نے مصلحتاً عیسائیت قبول کر لی تھی۔ مارکس نے ۱۸۴۸ء اور برلن کی درس گاہوں میں اعلیٰ تعلیم

ہائی۔ لائون کی تحصیل کے بعد اس نے تاریخ اور فلسفہ کا خصوصی مطالعہ کیا۔ ۱۸۵۱ء میں مشہور رومی فلسفی لیکورس پر مقالہ لکھ کر ڈاکٹریٹ کی ڈگری لی۔ فارغ التحصیل ہو کر تعلیم و تدریس کا پیشہ اختیار کرنا چاہتا تھا لیکن وہ اس انقلابی تحریک کی لپیٹ میں آ گیا جو شاہ فریڈرک ولیم سوم کی موت کے بعد جرمنی میں شروع ہوئی۔ مارکس جاگیرداری نظام کا سخت مخالف تھا جس نے صدیوں سے عوام کو ابتدائی حقوق سے بھی محروم کر رکھا تھا۔ اہلے انقلابی افکار کی اشاعت کے لیے مارکس نے ایک رسالے ریش رائی ٹنگ کی تمام ادارت سنبھال لی اور اس میں ایسے زور دار اور پر مغز مضامین لکھے کہ دور دور تک اس کی عظمت اور جودیت فکر کی دھاک بیٹھ گئی۔ ۱۸۴۳ء میں حکومت نے یہ پرچہ بند کر دیا۔ ۱۸۴۴ء میں پیرس میں مارکس کی ملاقات انجلیس سے ہوئی اور دونوں کی عمر بھر کی دوستی کا آغاز ہوا۔ ان ایام میں مارکس کو اپنے والد سے ایک معقول رقم ملی جس سے اس نے اپنا چھاپا خانہ خرید لیا اور ایک نیا پرچہ ”یو ریش رائی ٹنگ“ کے نام سے جاری کیا۔ حکومت نے یہ پرچہ بھی بند کر دیا اور مارکس کو ہاپ ہریشاں حالی میں ہجرت کرنا پڑی جس سے اس کا سارا اثاثہ درجا برد ہو گیا۔ مارکس کی انقلابی سرگرمیوں کے باعث مغربی ممالک کی حکومتیں اس سے حائف رستی تھیں اور اسے کہیں بھی چس سے نہ بیٹھے دھا جانا تھا۔ جب اسے جرمنی سے نکل جانے کا حکم دیا گیا تو وہ بیلجیم چلا گیا اور وہاں سے خارج البلد ہوا تو پیرس پہنچ گیا۔ مارکس کی اس درہداری میں اس کی باؤلا بیوی جسی نے رفاق کا حق ادا کیا۔ جسی جاگیر داروں کے ایک متار خاندان فان وسٹ فالن کی فرد تھی۔ وہ نہایت حسین و جمیل تھی اور ناز و نعم میں پلی تھی۔ شاعر ہائنے اور لائل جیسے مصنفین جس و جہل کے اسے حراج عقیدت پیش کیا ہے۔ جسی نے شوہر کی محبت پر ہا سب کچھ قربان کر دیا۔ زندگی کی آسائشوں کو حیر باد کیا اور شوہر کے ساتھ جلا وطنی کی زندگی گزارنا قبول کر لیا۔ اشتالی جماعت کا مشہور جسے مارکس اور انجلیس نے مرتب کیا تھا ۱۸۴۸ء میں شائع ہوا۔ اس کا مشہور نعرہ تھا ”دنیا بھر کے محبت کشوا متحد ہو جاؤ“ ۱۸۴۹ء میں ہر طرف سے مایوس ہو کر مارکس نے لندن کا رخ کیا اور وہیں مرکز پیوڈ رہیں ہوا۔

انجلیس ۱۸۲۰ء میں حرسی کے ایک شہر ہارس میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ ایک مشمول کلر حائے دار تھا۔ تعلیم سے فارغ ہو کر انجلیس باپ کی طرح کاروبار کرے لگا۔ انجلیس کا خاندان اہلے شہر میں بڑا معروف سمعھا جاتا تھا اس سے سبب انجلیس نے انقلابی سرگرمیوں میں حصہ لینا شروع کیا تو اس کے باپ کو بڑی مایوسی ہوئی۔ انقلابیوں نے حکومت کے خلاف مسلح بغاوت کی تو انجلیس نے بڑے حوس و حروش سے اس میں حصہ لیا۔ یلڈن کے قریب پتھیاروں کی ڈمی ور رسہ کی مشلات کے باعث انقلابیوں کو سرکاری فوج نے شکست دے کر دتر پتر کر دیا۔ انجلیس بچ سکا اور مانچسٹر چلا گیا جہاں اس کے باپ کا ایک کارخانہ تھا۔ مانچسٹر کے دوران

قیام میں اس نے مزدوروں کے مصائب کا یہ نظر غائر مطالعہ کیا۔ اس کی کتاب "انگلستان کے مزدور طبقے کے احوال" ذاتی مشاہدات پر مبنی تھی۔ اس کتاب کا انگلستان میں بڑا چرچا ہوا اور عوام مزدوروں کی زبوں حالی سے چلی مرہبہ آگاہ ہوئے۔ اجلاس ۱۸۷۰ تک مائیکسٹر میں مقیم رہا اور مارکس لندن میں اپنا تحقیقی اور انقلابی کام کرتا رہا۔ ان سالوں میں ان کے درمیان خط و کتابت کا سلسلہ جاری رہا۔ یہ خطوط چھپ گئے ہیں ان کے مطالعہ سے دو حکری دوستوں کے گہرے علمی و دوقی اشتراک کا پتہ چلتا ہے۔ ۱۸۷۰ع میں اجلاس نقل مکان کر کے لندن آ گیا۔ اس دوران میں اس کا باپ وفات پا چکا تھا اجلاس کو لاکھوں کی حاتداد ترکے میں ملی لیکن اس نے اپنا سب کچھ اضافی تحریک پر لٹا دیا۔ اس نے وحی تربیت پائی تھی علم حرب کا ماہر ہونے کے باعث اس کے دوست اسے 'حرنیل' کہا کرتے تھے۔ وہ دھن کا بڑا پکا تھا اس کا مقولہ ہے :

"تمہارے راستے میں رکاوٹ آجائے تو کوا دے کر مت نکل جاؤ۔ اس کا سامنا کرو اور کود کر اسے ہار کرو"

لندن پہنچ کر مارکس اور اس کے اہل و عیال کو جس سگ دستی اور پریشانی کا سامنا کرنا پڑا اس کی مہلکیاں جیسی مارکس کے خطوط میں حاجا دکھائی دیتی ہیں۔ ایک دفعہ مارکس کو کرائے کے مکان سے بے دخل کر کے اس کا سارا سامان فرق کر لیا گیا کیوں کہ باج ہونڈ اس کے دے واجب الادا تھے۔ جہتی ایک خط میں لکھتی ہے :

۱۸۵۰ع کے موسم چار میں ہمیں چیلسی والا مکان چھوڑنا پڑا۔ میرا ہم بے چارہ فاکس ہار تھا۔ روزمرہ کی پریشانیوں سے باعث میری صحت خراب ہو گئی۔ ہم چاروں طرف سے مصائب میں گھرے ہوئے تھے۔ قریب حواء ہارا بیجھا کر رہے تھے۔ ایک ہفتے تک ہم ایک حرم ہوٹل میں ٹھہرے رہے۔ جہاں کا قیام بھی مختصر ثابت ہوا۔ ایک صبح ہوٹل والے نے ہمیں ناشتہ دینے سے انکار کر دیا اور ہمیں نئی قیام گاہ کی تلاش ہوئی۔ میری ماں جو ٹھوڑی مہت امداد کرتی تھیں اسی نے ہمیں قاقوں سے بچائے رکھا۔ آخر ہمیں ایک جودہ فیتہ بیچنے والے کے مکان میں دو کمرے مل گئے جہاں ہم نے گرما کا موسم نہایت تکلیف میں گزارا"

ایک اور خط میں لکھتی ہے :

"۱۸۵۲ع کے ایسٹر پر ہیڑی بھی فرانس کا شدید برلے کا شکار ہو گئی۔ میں دن رات وہ زندگی اور موت کی کشمکش میں گرفتار ہو سکتی رہی۔ اس کی تکلیف دیکھی نہیں جاتی تھی۔ جب اس نے ہم نوڑ دیا تو ہم نے اس کی نہی سے نفی کو عقبی کمرے رکھا اور سامنے کے کمرے میں فرش پر ہم نے اپنے بستر بچھائے۔ تیسویں جیسے ہیڑے ساتھ ٹیٹ گئے ہم سب اس بستر سے فرشتے کے لیے رو رہے تھے جس کا حد لے جان بچھائے کمرے میں بڑا دھا۔

بے چاری ننھی کی موت ایسے حالات میں واقع ہوئی کہ جب ہم مافیہ کلٹ رہے تھے۔ ہمارے حرمین دوست بھی ہماری کچھ مدد نہ کر سکے۔ ارنسٹ حوشر نے جو ہمارے یہاں آیا کرتا تھا امداد کا وعدہ کیا لیکن کچھ بھی فراہم نہ سکا۔ میں اپنے دل میں درد کی دیا لیے ابھک فرانسیسی بہاء گریں کے ہاں گئی جو ہمارے بڑوس میں رہتا تھا اور ہمارے یہاں آیا کرتا تھا۔ میں نے اسے اپنی بہتا سانی اور مدد مانگی۔ اس حواہمرد نے نہایت دلہوزی کے ساتھ مجھے دو ہونڈ دے۔ اس رقم سے ہم نے اس نابوب کا انتظام کیا جس میں ہماری ہماری بھی ابدی بد سوری ہے۔ جب وہ پیدا ہوئی تھی تو اس کے لیے ہمیں گہوارہ نہ مل سکا تھا اور اب اس کے نابوب کے لیے کہا کچھ نہ کرنا پڑا۔ لوگ اس کی معشر لیے کر قبرستان چلے تو ہمارے دلوں پر کیا کیا عالم گزر گئے۔

جیسی اپنے شوہر کی طرح ہرجوش انقلابی تھی اور اسے ہاتھ سے مارکس کے مسودے صاف کیا کرتی تھی۔ اس نے نامساعد حالات کا دلیری سے مقابلہ کیا اسے اس بات سے وہ کڑھی تھی کہ مالی پریشانیوں سے اس کے شوہر کو تکلیف ہوئی تھی۔ جوہر ویڈسیر آؤ نکھتی ہے :

"میں سب حوالہ کرنا کہ میں ان پریشانیوں کے سامنے جھک جاؤں گی۔ میں جانتی ہوں کہ ہماری کشمکش کچھ ہمارے ساتھ خاص نہیں ہے۔ مجھے اس باب سے دلی خوشی ہے کہ میرا پیارا شوہر مری زندگی کا سہارا بھی میرے ساتھ ہے۔ اس بات سے البتہ مجھے دکھ ہوتا ہے کہ اسے معمولی پریشانیوں کا سامنا کرنا پڑا اور اس کی امداد کا کچھ انتظام نہ ہو سکا۔ وہ جو دوسروں کی مدد کرے میں دلی خوشی محسوس کرتا رہا ہے اب خود محتاج ہے۔"

ان حالات میں جینی اپنے قیمتی کیڑے، ربور، رتن گرو رکھ کر بھیج کر ان نقلابیوں کے لیے ماں منقہ کا انتظام کرتی رہی جو یورپ سے بھاگ بھاگ کر لندن میں بہاء لے رہے تھے۔ اس کی کھانے کی میز پر صبح و شام ان تباہ حال غریب الوطنوں کا ہجوم رہتا تھا۔ وہ نہایت شفقت اور حسد پیشانی سے ان کی ہڈیرانی کرتی تھی۔ یہ لوگ جیسی کے لبوں پر ہمدردی کی مسکراہٹ دیکھ کر اپنے آلام و مصائب بھوں جاتے تھے۔ جینی کو جہیز میں جو بھاری چاندی کے برتن ملے ان پر ارگل خانوادے کا شان کھدا ہوا تھا۔ ارگل خان و سٹ ہالی کے قرابت دار تھے۔ ایک دن میزول مارکس یہ رتن گرو رکھنے کے لیے بازار گیا۔ دکان دار نے رگل کا ٹن دیکھا اور پھر تعجب سے مارکس کی ہیئت کھانی بر نظر کی۔ اس کا ماتھا نیچا اور چس عجیب ہو کر بوجھے لگا ہمارے پاس یہ برس کیسے آئے۔ مارکس نے بڑی مشکل سے اس کی تسمی کی اور ایسی جان چھڑائی۔ کچھ عرصے تک مارکس نیویارٹ ہیرنڈ ریویوں کی مادہ نگاری سے اہل اور اسے مجوں کا پیٹ پانا رہا۔ کئی دفعہ ایسا بھی ہوا کہ اس نے کئی کئی دن گھر سے باہر قدم نہیں رکھا کیونکہ اس کے اس ہیرے نہیں تھے۔ معمول

مرویات کے لیے اسے اپنے تن کے کپڑے بھی گرو رکھنے لڑے۔

ان نامساعد حالات میں بھی مارکس نے اپنا کام جاری رکھا۔ جب وہ مطالعے اور تصنیف و تالیف سے فارغ ہوتا تو انقلابی سرگرمیوں میں مہمک ہو جاتا۔ ۱۸۶۴ء میں اس نے پہلی بین الاقوامی مجلس لندن میں قائم کی۔ اس میں ماری، پر دوم، باکونن اور لاسال کے اشتہالی خیالات و افکار کا تنقیدی حائرہ لیے کر اس نے محنت کشوں کے لیے واضح طریق کار وضع کیا۔ اس کے بعد اس کے گھر میں دیا بھر کے انقلابی ہدایات لینے کے لیے آئے نکلے۔ وہ باکونن کی انارکیت کا مخالف تھا اور محبت کشوں کی تنظیم کو اہم سمجھتا تھا۔ اس کی تحریک پر باکونن، کو ہارنی سے بکلی دبا گیا۔

مارکس رات گئے تک مطالعے میں غرق رہتا۔ صبح سویرے برٹش موزیم چلا جاتا اور وہیں بیٹھا کتابیں دیکھا کرتا۔ دس سال کے مسلسل مطالعے کے بعد اس نے اپنی مشہور کتاب ”سرمایہ“ لکھی جسے ”محنت کشوں کی انجیل“ کہا جاتا ہے۔ لڑباب نظر رے ڈارون کی ”اصل انواع“ کی طرح اسے بھی دور جدید کی انقلاب پروری کتاب مانا ہے۔ اس کی دوسری اور تیسری جلدیں مارکس کی موت کے بعد مجلس رے مرتب کر کے شائع تھیں۔ ”سرمایہ“ کا ترجمہ دیا بھر کی زبانوں میں ہو چکا ہے۔ مارکس کے علمی بحر اور جودت فکر کا اعتراف اس کے مخالفین نے بھی کیا ہے۔ وہ ’لئے‘ اقتصادیات اور سیاسیات پر گہری نظر رکھتا تھا اور اپنے دوست مجلس کی طرح بہت زبان تھا۔ اسے لاطینی، یونانی، فرانسیسی، انگریزی، ہسپانوی اور روسی زبانوں پر پوری پوری دسترس حاصل تھی۔ ایک دفعہ بیمار پڑ گیا مریض نے طول بکڑا تو مارکس دل جلانے کے لیے روسی زبان سیکھے لگا۔ غسل صحت کیا تو وہ اے بولے اور لکھے پر پوری طرح قادر تھا۔ مارکس کے گھر میں مغربی ممالک کے انقلابی ہمار گریں جمع ہوتے تھے تو مارکس ہر ایک کے ساتھ اس کی اپنی زبان میں باتیں کرتا جس سے ان غریب الوطنوں کا چہرہ حوش سے کھل جاتا۔ مارکس کو دنیا بھر کے ادب سے دلچسپی تھی۔ گوئٹے، اسکینس، بالزاک، سروانٹس اس کے محبوب تھے۔ وہ الف لیلہ اور مقامات عربی کا بھی شیدائی تھا اور ان کے ترجمے برے لیے کر پڑھتا تھا۔ اواخر عمر میں ان کتاوں کو اصل زبان میں پڑھے کے سے اس نے عربی سیکھے کا ارادہ بھی کیا تھا۔ ۱۸۸۱ء میں مارکس کی حائار ہوئی جی اسے داغ سارقت دے گئی۔ مجلس نے جینی کی قبر پر حاضہ ڈیئے ہوئے کہا:

”یہ خاتون دوسروں کو مسرت ہم پہنچا کر خود دل مسرت محسوس کیا کرتی تھی۔“

(۱) باکونن اور اس کا بیرو کروپانکن روسی نرند انارکست تھے۔ ان کے خیال میں ریاست تمام برائیوں کی جڑ ہے اس لیے سب سے پہلے اس کا حاتمہ سروری ہے۔ ان کے نظریے کو انارکسی اشتہالیہ کہا جاتا ہے۔

کچھ عرصے کے بعد مارکس کی بڑی بیٹی جو اس کی چھٹی تھی عالم جاوڈاں کو سدھار گئی۔ مارکس ان خدمات کی تاب نہ لاسکا۔ ایک دن انجلس اس کی مزاح برسی کو آیا۔ مارکس کی حادہ پیلن نے اسے بتایا کہ وہ آرام کرسی پر دراز ہیں اور آرام کر رہے ہیں انجلس قریب آیا تو معلوم ہوا کہ اس کا دوست ہمیشہ کی نیند سو چلا ہوا۔ اس کا کوٹ اتارا گیا تو اندر کی جیب سے اس کے باپ 'بیٹی اور بیوی کی عکسی تصویریں ملی جنہیں وہ ہمیشہ سینے سے لگائے رہتا تھا۔ انجلس نے مارکس کی قبر پر کہا

”اس کا نام اور اس کا کام ہمیشہ زندہ رہیں گے۔“

مارکس کے بعد اصلاحی تحریک کی قیادت انجلس کے ہاتھوں میں آ گئی۔ اس نے بڑی آن دیں سے مارکس کا تحقیقی اور انقلابی کام جاری رکھا۔ اس کا گھر بر انقلاب کے لیے ہر وقت کھلا رہتا تھا۔ اس نے معری تالک کی تحریکوں کو منظم کرنے کے ساتھ اپنے انکار کی تبلیغ کے لیے متعدد کتابیں لکھیں آخر پچھتر برس کی عمر میں فوت ہوا۔ مرنے سے پہلے وصیت کی کہ اس کی نعش جلا دی جائے اور حاکمتر ایسٹ بورن کے مقام پر سنٹر میں ڈال دی جائے۔ یہ وہ مقام ہے جہاں وہ اوقات فراغت میں سیر و تفریح کے لیے جایا کرتا تھا۔ مارکس اور انجلس کی حدلی مادیت اشتیالیت کا سنگ بنیاد ہے۔ مارکس نے موثر باغ کی مادیت ہی پر قناعت نہیں کی بلکہ ہیگل کی حدلیات کو مادیت میں منتقل کر کے حدلی مادیت کی تاسیس کی۔ مارکس نے سب سے پہلے نظریے اور عمل کی تفریق کو حتم کیا اور کہا کہ نظریے اور عمل میں کامل اتحاد ہے کیونکہ حدلی مادیت یہ یک وقت ایک نظریہ بھی ہے اور عمل بھی ہے۔ جو شخص اس کا قائل ہوتا ہے وہ اس کی عملی ترہوں کے لیے بھی کوشاں رہتا ہے۔ اس کی رو سے فلسفی اس شخص کو جیس کہیں گے جو گوشہ نشینی میں سرنگوں بیٹھا خیالات میں غرق رہتا ہے بلکہ فلسفی وہ ہے جو اپنے نظریے کی عملی تعبیر کے لیے کشمکش کرتا ہے۔ مارکس کا قول ہے کہ فلسفی کا کام دیا کی ترہائی کرنا نہیں ہے بلکہ اسے عمل دینا ہے۔

جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں مارکس اور انجلس نے مادیت سے مابعدالطبیعیات کو خارج کر کے اسے جدلیاتی بنیاد پر ارسو مرنسب کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ آن کے زمانے سے پہلے کی مادیت یونن اور گیلیلو کی سائنس کے زیر اثر نہیں اس لیے نظریاتی۔ سکوں اور مابعدالطبیعیاتی تھی۔ دوسرے الفاظ میں یہ مادیت آن تصدات سے خائف نہیں جو میں حرکت و تضر پیدا کرتے ہیں اس لیے اس کا نہی انسان کی عملی زندگی سے منقطع ہو چکا تھا۔ مارکس نے کہا کہ حدلی سائنس کی رو سے بیجر کا عمل جدلیاتی ہے اور بقول انجلس :

”بنا بنی بنائی گوناگوں اشیاء کا مجموعہ ہیں ہے بنکے گوناگوں اعمال کا مجموعہ ہے جس سے اشیاء جو ہیں بغیر حادہ دکھائی دیتی ہیں اور آن کے عکس جو ہمارے دین پر پڑتے ہیں بدلتے رہتے ہیں۔ کبھی وہ معرض وجود

میں آئے ہیں اور کبھی مٹ جاتے ہیں۔“

قدیم سکونی ماہد الطبیعیات کا ذکر کرتے ہوئے مارکس نے کہا کہ افلاطون کا نظریہ "اسال اس کی معروف مثال ہے۔ اس کی رو سے دنیا چند ساکن و حادہ اشیاء کا مجموعہ دکھائی دیتی ہے جو ایک دوسرے سے الگ الگ موجود ہیں۔ مارکس کہتا ہے کہ فطری مظاہر کا دقت نگاہ سے مشاہدہ کیا جانے تو معلوم ہوگا کہ ہر شے حرکت میں ہے اور ہر کبھی تغیر و تبدل کی کارفرمائی ہے۔ بقول مارکس :

”حدلیات حرکت کے عمومی قوانین کی سائنس ہے خواہ یہ حرکت خارجی عالم میں ہو خواہ انسانی میں ہو۔“

مارکس نے کلاسیکی مادیت کو میکانیکی مادیت کا نام دیا ہے اور کہا ہے کہ آٹھویں صدی میں مادیت حدلیات کے قریب تر آگئی کیوں کہ جدید سائنس کی روح حدلیاتی ہے جو ماہد الطبیعیات نقطہ نظر کے سان ہے۔ جب تک سائنس ہر ماہد الطبیعیات کے اثرات غالب رہے وہ ماہد الطبیعیات مادیت کی برجائی کرتی رہی۔ جدید سائنس نے حدلیات کو ختم دیا ہے۔ ماہد الطبیعیات مادیت سے جدلیاتی مادیت کا ارتقاء مندرجہ ذیل خطوط پر ہوا :

(۱) ماہد الطبیعیات مادیت قسماہ یونان و روم اور اٹھارھویں صدی کے فرانسیسی لاموسیوں نے پیش کی۔ لاموسیوں نے کائنات کو ایک عظیم کل قرار دیا اور اس کے حرکت پہلو کو یکسر نظر انداز کر دیا۔ مزید برآں انہوں نے عملی تاریخ سے اعصاب نہیں کیا۔ وہ قسماہ کی طرح نظریے کو عمل سے جدا کر کے دیکھتے رہے۔ چنانچہ اٹھارھویں صدی کی مادیت سے لامبری۔ ہولباخ وغیرہ نے مرتب کیا تھا رواہاتی ماہد الطبیعیات کے تصرف میں رہی۔ مارکس اور اعلیٰ کہتے ہیں کہ اس فرد گذشتہ ۵۰۰ سالہ حدلی مادیت میں کیا گیا ہے۔

(۲) جدید سائنس کے انکشافات نے ماہد الطبیعیاتی اور مکانیکی مادیت کو بدل کر رکھ دیا ہے۔ مارکس نے جدید سائنس کی روشنی میں ماہد الطبیعیات کو مادیت سے علیحدہ کیا اور پھر مادیت میں حدلیات کو شامل کر دیا۔

(۳) مارکس اور اعلیٰ نے کہا کہ جو قوانین عالم مادی میں کارفرما ہیں وہی انسانی معاشرے پر بھی اثر انداز ہوتے ہیں۔ یہ کہہ کر انہوں نے تاریخی مادیت کا تصور پیش کیا اور دعویٰ کیا کہ جو تصانیف مادی عالم کے ارتقاء کا باعث ہو رہے ہیں وہی معاشرۂ انسانی کے ارتقاء کا باعث بھی ہیں۔

(۴) مارکس اور اعلیٰ نے ہیگل کے تصورات کی ہیکر کو طعنہ معاشرہ کی کشمکش میں مسئلہ کر دیا۔ انہوں نے کہا ہیگل سچ کہتا ہے کہ کائنات اور فکر انسانی ہر لمحہ تبدیل ہوتے رہتے ہیں کیونکہ اس کا یہ حبال غلط ہے کہ ذہن میں جو تصویر ہوتے ہیں وہی عالم مادی میں بھی تبدیلیاں پیدا کرتے ہیں۔ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ تصورات اشیاء

پیدا وار ہیں اور اشیاء کے تغیر کے ساتھ تصورات میں بھی تغیر واقع ہوتا رہتا ہے۔ اس طرح لہوں نے ”ہنگل کی حدلیات کو حوسر کے بن کھڑی تھی دوبارہ اسے ہاؤن پر کھڑا کر دیا“۔ مارکس کہتا ہے:

”حرمین فلسفہ آسمان سے زمین کی طرف آتا ہے۔ ہمارا فلسفہ زمین سے آسمان کی طرف جاتا ہے۔“

جدلیاتی مادیت پسندی کی رو سے کائنات میں صرف دو اشیاء ہیں مادہ (اے) وجود بھی کہا جاتا ہے) اور فکر و خیال۔ فکر وہ ہے جو ہم مادی اشیاء سے جنہیں ہم محسوس کرتے ہیں احمد کرتے ہیں۔ وجود یا مادہ وہ ہے جس کا ادراک ہم اپنی حسیات سے کرتے ہیں مثلاً کاغذ کو مادہ کہا جائے گا لیکن اس کے سفید ہونے کا خیال ادراک سے پیدا ہوگا۔ اس نظریہ کی رو سے فکر و خیال سے پہلے مادے کا وجود تھا۔ مادے کی دو خاصیتیں ہیں (۱) وہ مکاں و زمان میں موجود ہے (۲) وہ حرکت کرتا ہے۔ مارکس ایسی اشیاء کے وجود کا قائل ہیں جو رماں یا مکان سے علیحدہ یا ماوراء ہوں یا کسی مادی شے سے علائہ نہ رکھتی ہوں۔ جبکہ وہ خدا کا سکر ہے اور کہتا ہے کہ زمان کے باہر خدا کا وجود تسلیم کیا جائے تو ماننا پڑے گا کہ خدا کسی لمحے میں موجود نہیں ہے۔ مکاں سے باہر اس کے وجود کو تسلیم کیا جائے تو ماننا پڑے گا کہ وہ کہیں بھی موجود ہیں۔

جدلیاتی مادیت پسندی کے اساسی قواعد درج دیے ہیں۔

(۱) کوئی شے قطعی۔ عکس اور مطلق نہیں ہے۔ سب اشیاء ہمہ وقت حرکت و تغیر میں ہیں۔ انجیلی کہتا ہے۔

”مادے کا بغیر حرکت کے تصور کرنا اتنا ہی محال ہے جتنا کہ حرکت کا بغیر مادے کے تصور کرنا۔“

جس جدلیاتی مادیت پسندی کا پہلا قانون ہے۔ اس کی رو سے کوئی شے ایسی حلقہ پر قائم نہیں رہتی۔ ہر شے ہر وقت بدلتی رہتی ہے۔ ہر شے کا ماضی بے حال ہے مسلسل ہے۔ کائنات کی کوئی شے اس عمل تغیر سے محفوظ نہیں ہے۔

(۲) کائنات میں اشیاء ایک دوسرے سے الگ بھٹک موجود نہیں ہیں بلکہ ہر شے دوسری پر اثر انداز ہو کر اس میں تغیر پیدا کر رہی ہے۔

اس قانون کا اطلاقی اسامی معاشرے اور علوم پر کیا جائے تو مفہوم ہوگا کہ سیاسیات، معاشیات، ادبیات، فنونِ نظم و غیرہ کا آپس میں گہرا تعلق ہے اور ان کے عوامل و مؤثرات ایک دوسرے میں نمود کئے ہوئے ہیں۔ جدلی مادیت پسند کہتے ہیں کہ بورژوا اہل علم ادب و علم کے غمخام شعبوں کو ایک دوسروں سے الگ الگ کر کے ان کا مطالعہ کرتے ہیں اس لیے افشار فکر کے شکار ہو جاتے ہیں۔

(۳) دوسرا قانون اقتدار وہی ہے جو ہنگامی کی حدیثیات کا بھی اصل اصول ہے یعنی ہر شے کے بقول میں اس کی حد موقوف ہے جو بالآخر اس کی ہی کا بست ہوتا ہے۔ یہی تضاد پیچر اور معاشرے میں عمل ارتقاء کا محرک ہے۔ سید پر سہر اپنی اصدا میں بدنی حار رہی ہیں۔ مشب اور سہی میں د وٹ کسکنر حار رہی ہے۔ نہم بغیر و بدل اسی کسکنر د سجد ہے۔ اشیاء متغیر ہوتی ہیں لیوں کہ ان میں مشب اور سہی کا تضاد موجود ہے۔

(۴) چوتھا قانون یہ ہے کہ ہر اثبات میں اس کی ہی موجود ہوتی ہے اور ہر ہی کی ہی ہر جاتی ہے۔ جس سے اثبات کا عمل دوبارہ شروع ہو جاتا ہے۔ جس مادیت ہدوں ہے اس عمل کی معاشرتی نوعیوں کی ہے کہ زرعی انقلاب کے بعد جاگیردارانہ نظام معاشرہ قائم ہوا۔ جاگیرداروں کو اپنا کام چلانے کے لیے روپے کی ضرورت تھی جو تنازع فراہم کرے تھے۔ عت و مشقت کا کام سزاعوں اور غلاموں کے سپرد تھا۔ بد اس معاشرے کا انسانی پہلو ہے لیکن اسی میں اس کی ہی بھی مصر تھی۔ ضرور زمانہ سے تجارت پیشہ طبقے نے انہی قوب حاصل کر لی کہ انہوں نے جاگیرداروں کو کھل دیا۔ اب طاقت باخروں یا بورژوا کے ہاتھوں میں آ گئی جسکی انقلاب کے بعد جامعہ کارخانے کھل گئے جن میں کام کر کے کے لیے مزدوروں کی ضرورت تھی۔ مزدور اپنی وجہ معاش کے لیے سرمایہ دارانہ محتاج بنا کیوں کہ جب تک وہ اپنی قوب بازو اس کے ہاتھ نہ پیچا تے فالے کرنا پڑتے تھے چنانچہ مزدور کا مقام سرمایہ دارانہ نظام میں وہی ہے جو جاگیردارانہ نظام میں سزاعوں یا غلاموں کا تھا۔ جاگیرداروں کی ہی بورژوا نے کی تھی۔ بورژوا کی قی سردور کر ہی گے۔ اس طرح ہی کی ہی ہو جانے کی ور معاشرہ اسی ترقی کے راستے پر ایک قدم اور آگے بڑھائے گا۔

ہم نے دیکھا کہ جدلیاتی مادیت ہندی کی رو سے کائنات دو اشیاء پر مشتمل ہے وحو۔ حو اصل سے اور فکر و خیال جو اس کی فرع ہے۔ اس سفرے کا اطلاقی معاشرہ انسانی ہر کد' جائے تو معاشرے کے مادی احوال یا وسائل پیداوار کو وجود یا اس سے سچھا جانے کا اور سیاسیات، مذہب، اخلاق اور علوم و فنون اس کے مروج ہوں گے کہ قدرتا اسے اصل سے وابستہ ہوں گے۔ اس باب کی تشریح کے لیے جدلی مادیت پر جدید سرمایہ دارانہ معاشرے کی مثال دیتے ہیں۔ اس معاشرے میں پیداوار کے وسائل نے مختلف طبقات کے درمیان علانی خلق دیے ہیں جو شخصی املاک اور اسحقال پر مبنی ہیں۔ چنانچہ اس کا سیاسی نظام ان ہی علانی سے صورت بدیر ہوا ہے۔ بورژوا

(۵) نفع Bourgeois میں نکلا ہے جس کا معنی ہے مٹی۔ بورژوا بھی تجارت پیشہ۔

وسائل پیداوار کے مالک ہیں اس لیے ریاست پر انہی کا قبضہ ہے۔ ریاست کو انہوں نے اپنے مفادات کے تحفظ کا وسیلہ بنا لیا ہے۔ سیاسیات کی طرح سرمایہ دارانہ معاشرے کے قانون، مذہب، اخلاق، فلسفہ اور آرٹ کی تشکیل اس انداز سے ہوئی ہے کہ وہ بورژوا کے مفادات کی تقویت کے اسباب بن گئے ہیں۔ اور ان کی مدد سے بورژوا محنت کشوں پر اپنا تصرف و تغلب برقرار رکھتے ہیں۔

مارکس اور انگلس تاریخی مادیت کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ صبح تاریخ کے اسان قبائل کی صورت میں مل جل کر رہے لگے تو معاشرہ انسان کی بنیاد پڑی اس زمانے میں وہ شکار سے اپنا پیٹ پالنے توڑے۔ شکار پتھر کے کھانڈے، چاقو اور برچھے سے کھیلا جاتا تھا کہ اس عہد کے محبت کے اوراز جی تھے۔ اس دور کو قدیم اشتیاق کا زمانہ کہا گیا ہے جس میں محبت کے اورازوں کے ساتھ خوراک اور عورت کا اشتراک بھی تھا۔ ہر شخص اپنی قوت کے مصدق کام کر کے خوراک کا حق دار بننا تھا۔ پیداوار کے وسائل کے بدل جانے سے زرعی انقلاب برپا ہوا۔ بل اور بھادڑے ایجاد کیے گئے اور شخصی اسلاک کا آغاز ہوا جس نے قدم معاشرے کا حاتمہ کر دیا۔ نئے زرعی معاشرے میں طاقت ور حکموں سے روئے اراسی کے وسیع اور شاداب قطعوں پر قبضہ کر لیا اور کمزوروں کو غلام بنا کر ان سے کھیتی باڑی کا کام لیے لگے۔ پیداوار کے نئے وسائل نے نئے نئے پیداوار کے علاقے قائم کیے اور معاشرہ آقا اور غلام کے طبقات میں منقسم ہو گیا۔ غلاموں کو ان کی محنت کے ثمرے سے اتنا ہی حصہ دیا جاتا تھا جس سے کہ وہ اپنا اور اپنے بچوں کا پیٹ پال سکیں باقی حصہ آقاؤں کی حیط میں جاتا تھا۔ مرور زمانہ سے جب غلاموں نے بغاوتیں کرنا شروع کیں اور محنت سے حق چرائے لگے تو جاگیرداری اور ملوکی معاشرے سے جنم لیا۔ اس معاشرے میں جو سیاسی ادارے ہوئے اور مذہب و اخلاق صورت پذیر ہوئے ان کی بنیاد وسائل پیداوار اور علاقہ پیداوار سے ہر اٹھائی گئی تھی۔ ماسچہ وہ جاگیرداروں اور بادشاہوں کے خصوصی حقوق کے تحفظ کرتے تھے۔ اٹھارہویں اور ایسویں صدیوں میں مائسی کی ترقی نے ایک بار پھر پیداوار کے وسائل کو بدل کر رکھ دیا۔ دفائی انہی اور کپڑا بننے کی کلون کی ایجادات سے نئے نئے علاقے پیداوار کا ظہور ہوا اور معاشرہ بورژوا اور پرولٹاریہ طبقات میں بٹ گیا۔ آج کل کے سیاسی ادارے، نظام کلیسا، اخلاق ضرری اور عدلی و فی تحقیقات سرمایہ دارانہ معاشرے کی نمونہ کا باعث بنی ہوئی ہیں۔ صنفی غلاب کے حد وسائل پیداوار کے بدل جانے سے زرعی معاشرہ ختم ہو رہا ہے جسے زرعی انقلاب سے شکار کے زمانے کا معاشرہ غم کر دیا تھا۔

تاریخی مادیت کا ایک اہم تصور یہ بھی ہے کہ جب وسائل پیداوار میں ترقی ہوتی ہے تو برسر امتداد طبقہ جو وسائل پیداوار کا مالک ہو، ہے معاشرے کے زیر دست طبقات کو اس ترقی سے فیض یاب ہونے سے بہ حر و اکرا، محروم رکھتا ہے۔ نتیجہ معاشرے میں تضادات پیدا ہو جاتے ہیں اور طبقاتی کشمکش شروع ہو جاتی ہے

جو بالآخر محاسب طبقے کا خاتمہ کر دیتی ہے۔
 تاریخی مادیت اور عمل تاریخ پر بحث کرتے ہوئے حرجیس پولٹمر نے اپنی کتاب
 ”مبادیات فلسفہ“ میں اس طرح استدلال کیا ہے :

- (۱) تاریخ انسان کا عمل ہے۔
 - (۲) عمل جو تاریخ بناتا ہے اسے انسانی ارادہ معین کرتا ہے۔
 - (۳) یہ ارادہ انسان ہی کے خیالات کا اظہار ہے۔
 - (۴) یہ خیالات عمرانی احوال کے عکس ہیں جس میں انسان زندگی گزارتا ہے۔
 - (۵) عمرانی احوال طبقات اور ان کی باہمی کشمکش کو معین کرتے ہیں۔
 - (۶) طبقات عمرانی احوال سے جم لیتے ہیں۔
- گویا طبقاتی کشمکش عمل تاریخ کی توجہہ کثرت ہے لیکن معاشی احوال طبقات کو جنم دیتے ہیں۔ نتیجہ یہ نکلا کہ معاشی احوال ہی عمل تاریخ کا اصل محرک ہیں۔ ول ٹھورنٹ نے تاریخی مادیت کی تشریح کرتے ہوئے کہا ہے۔

”تاریخ کا بنیادی عامل شروع سے معاشی رہا ہے۔ پیداوار، تقسیم اور صرف مالک اور مزدور کا تعلق، امراء اور غریبہ کے درمیان طبقاتی کشمکش، یہی چیزیں بالآخر زندگی کے دوسرے شعبوں کو حوالہ دے کر مادی ہوں یا اخلاق، فلسفیانہ ہوں یا سائنسی، ادبی ہوں یا فنی۔ متاثر کرتی ہیں۔ پیداوار اور اس کے علاقہ معاشی کے اقتصادی بنیادیں استوار کرتے ہیں جن پر قانون اور سیاسیات کی عمارت اٹھائی جاتی ہے اور جو عمرانی شعور کو صورت شکل عطا کرتے ہیں۔ مادی اشیاء کی پیداوار کا طریقہ عمرانی، سیاسی اور روحانی اہل کی تشکیل کرتا ہے۔ انسان کے وجود کا تعین اس کے شعور سے نہیں ہوا بلکہ عمرانی احوال اس کے شعور کا تعین کرتے ہیں۔ آدمی یہ سمجھتا ہے کہ اس نے ایسے خیالات، فلسفہ کے مدارس فکر، اخلاقی اصول، مذہبی عقائد، جماعتی تعصبات اور فنی دوق کو معنی اور غیر حابدارانہ استدلال سے بہ ارتقاء عطا ہے۔ یہ اس کی بھول ہے۔ وہ نہیں جانتا کہ بنیادی معاشی عوامل اس کے خیالات کا رخ و رجحان معین کرتے ہیں۔“

مارکس اور انگلس کے معترضین نے کہا کہ عمل تاریخ میں صرف معاشی احوال ہی کو عنصر فعال قرار نہیں دیا جاسکتا۔ ان کے جواب میں انگلس ایک خط میں جو اس نے جے ہلاک کو لکھا تھا کہتا ہے۔

”تاریخ کے مادی نظریے کی رو سے پایاں پڑ جو عنصر تاریخ پر اثر انداز ہوتا ہے وہ حقیقی زندگی کی پیداوار ہے۔ اس سے زیادہ نہ کسی مارکسی نے دعویٰ کیا ہے اور نہ میں نے کیا ہے۔ اس لیے اگر کوئی شخص بات کو نوڑ مڑوڑ

کر یہ کہے کہ معاشی عنصر واحد عنصر فعال ہے تو وہ اس مسئلے کو بے معنی لفاظی میں محصور کر دے گا۔ معاشی احوال اساسی درجہ رکھتے ہیں لیکن ان پر جو نظام تعمیر کیا جاتا ہے اس کے "متعدد عناصر" تاریخی کشمکش پر اثر انداز ہوتے ہیں اور بعض حالات میں اس کی ہیئت میں کمرے میں جہت زیادہ اثر ڈالتے ہیں۔ ان تمام عناصر کے درمیان باہمی تاثر و تاثر دہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ جو حال جو نتائج بھی مرتب ہوئے ہیں ان میں انجام کار معاشی محرک ہی کو لازمی سمجھا جا سکتا ہے۔"

ایک دوسرے خط میں جو مشارکن برگ کو لکھا گیا ہے معلوم ہوتا ہے کہ "اجلاس متعدد عناصر سے سیاسی، قانونی، فلسفیانہ، مذہبی اور ادبی و فنی عناصر مر- لیا ہے۔ تاریخی مادّہ کے نظریے کا حاصل یہ ہے کہ اسان چلے کھانا پینا سب ٹھکان تلاش کرتا ہے ستر پوشی کرتا ہے اور بعد میں فکر کرتا ہے ادبی تخلیق کرتا ہے یا مذہبی عقیدہ رکھتا ہے۔ برٹرینڈ رسل مارکس کے فلسفے پر محاکمہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"بحیث ایک مفکر کے مارکس راستی پر ہے۔ اس نے یہ اصول محکمہ کیا کہ تاریخ میں سیاسی، مذہبی اور تاریخی ارتقا معاشی ارتقا کا سبب نہیں بلکہ اس نتیجہ ہے۔ یہ ایک عظیم عمر آور حال ہے جو کلی طور پر مارکس کی ابتدا بھی نہیں ہے کہ اس کا اظہار حروی طور پر دوسرے لوگوں نے بھی ہے۔ ضرورت یہ امر مارکس ہی کا ہے کہ اس نے اس اصول کو مضبوط استدلال سے ثابت کیا اور اسے اپنے تمام معاشی نظام کا سنگ بنیاد قرار دیا۔"

ایسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں آسٹریا کے عالم طبیعیات اور فلسفی اریسٹ ماخ اور جرمنی کے فلسفی وچرڈ اہوییرس نے جدید طبیعیات کے انکشافات کی روشنی میں جو ایٹم کے تجربے سے تعلق رکھتے ہیں "صری اسعاد" نظریہ پیش کیا اور کہا کہ ان انکشافات کی رو سے مادہ غائب ہو گیا ہے۔ جس عالم میں ہم رہتے ہیں وہ موضوعی ہے اور جو قوانین میجر اور معاشرے پر متصرف ہیں۔ معروضی ہیں کیوں کہ عالم بدایہ خود معروضی ہیں ہے۔ لہذا حتمی مادّہ نظریہ جو مادے کی معروضیت پر مبنی ہے مرودہ ہو چکا ہے۔ پس اس اعتبار سے کا جواب لکھتے ہوئے کہا کہ ماخ کا نظریہ "صری اسعاد" بشرط ہارتلی کی موضوعیت مخالفت ہی کی بدلی ہوئی صورت ہے جس کی تردید باربا کی جا چکی ہے۔ لینن مادّہ کی مابیت پر بحث کرتے ہوئے اس مسئلے کی دو شبیں قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "سوال یہ ہے کہ مادہ کیا ہے؟ اس کے جواب میں وہ کہتا ہے کہ مادہ خارج حقیقت ہے جو ذہن یا موضوع سے الگ مستقل وجود رکھتی ہے اور جو ایسے وجود سے نیسے کسی ذہن کی محتاج نہیں ہے۔ وہ کہتا ہے:

”مادے سے مراد یہ ہے کہ وہ ایک معروضی حقیقت ہے جس کا ادراک ہم حیات سے کرتے ہیں۔“

دوسرا سوال یہ ہے کہ مادہ کیا ہے۔ لیکن کہنا ہے کہ اس امر کا فیصلہ کرتا سائنس کا کام ہے ہمارا نہیں ہے۔ پہلے سوال کا جواب قدیم زمانے سے آج تک وہی ہے۔ دوسرے سوال کے جواب میں سائنس کی ترقی کے ساتھ ساتھ تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ دونوں سوالات الگ الگ ہیں۔ مثالیت پسند ان میں فرق نہیں کرتے اور حلقہ مبحث کا باعث ہوتے ہیں۔ لیکن کہنا ہے۔

”مادے کی واحد خاصیت جس کے تسلیم کرنے کے ساتھ فلسفیانہ مادیت وابستہ ہے یہ ہے کہ مادہ خارجی حقیقت میں موجود ہے اور اپنے وجود کے لیے کسی ذہن کا محتاج نہیں ہے۔“

گویا مادہ خواہ الیکٹرون، پروٹون اور نیوٹرون کی صورت میں موجود ہو ایک معروضی حقیقت ہے جو اپنے وجود کے لیے ذہن کی محتاج نہیں ہے۔

ماخ اور اس کے پیروؤں نے کہا کہ عالم، نیچر، انسان اور تمام اشیاء صرف ہماری حسیات میں موجود ہیں۔ لیکن ان سے پوچھنا ہے۔ ”کیا بچہ انسان کے ظہور سے پہلے موجود نہ تھی؟ اگر موجود تھی جیسا کہ سائنس تسلیم کرتی ہے تو کس کی حسیات یا شعور میں موجود تھی؟ اس سے لیکن یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ مادہ شعور و حسیات سے منقسم ہے۔ اسی بحث کے سلسلے میں لیکن کہنا ہے کہ دہرے انسانی میں مادے ہی کا عکس پڑتا ہے اور یہ عکس حقیقی ہوتا ہے۔ حسیات کی یہ حقیقت ہی معروضی صداقت کا سب سے بڑا ثبوت ہے۔ ماخ اور اس کے پیرو صدائق کو موضوعی اور اضافی مانتے ہیں اور مارکس کی صداقت مطلق کے قائل نہیں ہیں۔ لیکن ان کے جواب میں کہنا ہے کہ ہمارا علم اضافی صداقتوں کے راستے ہی سے صداقت مطلق تک پہنچتا ہے۔ نیز صداقت کا معیار عمل ہے جب کوئی نظریاتی تصور عملاً ثابت ہو جاتا ہے تو وہ معروضی صداقت بن جاتا ہے۔ مارکسیت سائنسک نظریے اور انقلابی عمل کے اتحاد کا نام ہے۔ لیکن کے خیال میں موضوعیت پسند ماخ کے پیرو سائنس میں دوبارہ مثالیت اور مفہیم کو مخلوط کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ وہ کہنا ہے کہ جدید سائنسی جدلیاتی مادیت پسندی کا ابطال نہیں کرتی بلکہ اس کی توثیق کرتی ہے۔ لیکن کے خیال کے مطابق مارکسیت ایک ٹھس ٹھکس ہے بلکہ عمل کی طرف رہائی ہے۔ اس لیے سائنس کی ترقی کے ساتھ ساتھ مارکسیت کو اٹکے بڑھانا ضروری ہے۔ اشتہائی حقوق میں جدید سائنس کی روشنی میں جدلیاتی مادیت پسندی کی اس ترحائی اور توثیق کو لیں کی نمایاں دین سمجھا جاتا ہے۔

مارکسیوں کے سیاسی نظریے میں ریاست کا تصور بڑا اہم ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ریاست اس وقت معرض وجود میں آتی تھی جب معاشرہ انسانی دو طبقات

میں منقسم ہوا۔ آقا اور غلام یا غالب طبقہ اور مغلوب طبقہ۔ غالب طبقے نے مغلوب طبقے پر اہا تسلط و تغلب قائم رکھنے کے لیے ریاست قائم کی۔ انھیں لکھنا ہے:

”قدیم زمانے کی ریاست بردہ فروشوں اور آقاؤں کی ریاست تھی جس کا مقصد غلاموں کو محکوم رکھا تھا۔ جاگیرداروں کی ریاست کسانوں اور سرارعوں کو دہانے رکھنے کے لیے آقا کا ثابت ہوئی۔ جلدیہ نمائندہ ریاست سرمایہ داروں کا ایک وسیلہ ہے جس کی مدد سے وہ محنت کشوں کو لوٹ رہے ہیں۔“

مارکسی کہتے ہیں کہ مغربی ممالک میں جس جمہوری طرز حکومت کا رواج ہے اس میں جمہوریت کا شائبہ تک نہیں ہے۔ اس نام نہاد جمہوریت میں حکومت کی ایک اور چند بڑے بڑے سرمایہ داروں، ساہوکاروں اور کلرکسہ داروں کے ہاتھوں میں ہے جنہوں نے جمہوریت کے نام پر اہا تسلط قائم کر رکھا ہے۔ اہل مغرب کا دعویٰ ہے کہ جمہوری طرز حکومت نے عوام کو آزادی عطا کی ہے۔ مارکسی کہتے ہیں کہ یہ آزادی محض دکھاوے کی ہے۔ اس کے پس پردہ استحصال اور لوٹ کھسوٹ کا بازار گرم ہے۔ سرمایہ داروں کو محنت کشوں کی گاڑی سے پیسے کی کٹائی کے لوٹنے کی آزادی ضرور حاصل ہے۔ مارکسیوں کے خیال میں سرمایہ داروں نے عوام کو دو قسم کی ریجیریں چنا رکھی ہیں۔ ایک وہ جو دکھائی دیتی ہیں دوسری وہ جو دکھائی نہیں دیتی۔ پہلی قسم کی ریجیریں ریاست اور اس کے لوازم فوج، پولیس، ربدان و احتساب کی ہیں۔ دوسری قسم کی ریجیریں مذہب، قانون اور اخلاق لدروں کی صورت میں ڈھالی گئی ہیں۔ مارکسی کہتے ہیں کہ جب تک ریاست رہے گی آزادی سسر ہی آسکتی لیکن عبوری دور کے لیے وہ اشتراکی نظام معاشرہ میں بھی ریاست کے وجود کو ضروری سمجھتے ہیں۔ اشتراکیت ارتقائے معاشرہ کا پہلا مرحلہ ہے۔ اشتراکیت میں محنت کشوں کی آمریت قائم ہوگی جو طبقاتی تعریق کا حاکم کردے گی اور استحصال کو مٹا دے گی۔ اس میں تمام پیداوار عوام کی مشترک املاک بن جائے گی اور امرادی سرمایہ کاری کی اجازت نہیں ہوگی۔ ملک کا تمام نوکر شاہی کے ہاتھوں میں نہیں ہوگا بلکہ اس کام کو محنت کشوں کے نمائندے سنبھالیں گے۔ دوسرا ارتقائی مرحلہ اشتراکیت کا ہوگا جس میں ریاست کے وجود کی ضرورت باقی نہیں رہے گی۔ ابتدائی نظام معاشرہ میں ریاست کو مٹا نہیں جائے گا بلکہ وہ خود بخود مٹ جائے گی۔ ان کے خیال میں ریاست اور ناانصافی لازم مرسوم ہیں۔ جب معاشی عدل و انصاف کا قیام مکمل ہوگا ریاست بھی دم توڑ دے گی اور یہ اصول عملی صورت اختیار کر جائے گا۔

”ہر ایک سے اس کی قابلیت کے مطابق اور ہر ایک کو اس کی ضروریات کے مطابق۔“

اقتصادیات میں مارکس کا اجتہاد یہ ہے کہ اس نے سرمائے کے اکٹھا ہونے کے

عمل کا محزیہ کیا ہے اور بتایا ہے کہ ”فالتو قدر“ کس طرح سرمائے میں تبدیل ہوا ہے۔ اپنی مشہور کتاب ”سرمایہ“ میں وہ اس بحث کا آغاز جس کی تعریف سے کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جس وہ شے ہے جو کسی انسانی ضرورت کو پورا کرتی ہے نور اس کابادلہ بھی کیا جاسکتا ہے۔ اس لحاظ سے جس ایک خاص قدر رکھتی ہے۔ مختلف اہمیت کے درمیان قدر مشترک یہ ہے کہ وہ انسانی محنت کی پیداوار ہوتی ہیں۔ یہ محنت انفرادی نہیں ہے بلکہ اجتماعی حیثیت رکھتی ہے۔ اجناس کی قیمت کو اس محنت سے معین کیا جائے گا جو بحیثیت مجموعی ان پر صرف کی جاتی ہے۔ گویا قدروں کی حیثیت میں تمام اجناس منعقد اوقات محنت ہیں جو ان پر صرف کیے گئے ہیں۔ گذشتہ زمانوں میں مال برائے مال کے تبادلے میں قاعدہ یہ تھا کہ پہلے جس ہوتی پھر اس کی قیمت لگائی جاتی جس کے بدلے میں دوسری جس کی حاتی تھی۔ سرمایہ داروں کا معاشی قانون یہ ہے کہ پہلے روپیہ ہوتا ہے پھر وہ جس کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اس جس کو بیچ کر روپے میں تبدیل کیا جاتا ہے جو پہلی رقم سے کہیں زیادہ ہوتا ہے۔ روپے کی اصلی قدر پر حوالہ دیتا ہے اُسے مارکس نے ”فالتو قدر“ کا نام دیا ہے۔ یہی اضافہ روپے کو سرمائے میں تبدیل کرتا ہے۔ فالتو قدر اس وقت بنتی ہے جب محنت جس میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ یہ باب ایک مثال سے واضح ہوگی۔ فرض کجیے ایک مزدور دروازہ آتہ گھنٹے کارخانے میں کام کرتا ہے۔ جتنی اجرت اسے ملے گی اس کی قیمت کا سال وہ تین گھنٹوں میں تیار کر لیتا ہے۔ باقی کے باج گھنٹوں میں اس کی محنت سے جو مال تیار ہوتا ہے اس کی قیمت کارخانہ دار کی حیب میں جاتی ہے۔ جو کچھ بھی مزدور تیار کرتا ہے اگر اس کی اصل قیمت اسے مل جائے تو ظاہر ہے کہ کارخانہ دار کو کوئی بیع نہیں ہوگا۔ باج گھنٹے یا فالتو وقت کی محنت کا مزدور کو کوئی معاوضہ نہیں ملتا۔ اس طرح مزدور نہ صرف اپنی اجرت کی قیمت کا سال تیار کرتا ہے بلکہ ایک ’فالتو قدر‘ بھی تیار کرتا ہے جو جس کی صورت میں تبدیل ہو کر کارخانہ دار کے قبضے میں چلی جاتی ہے جبکہ کارخانہ دار اپنے ہاتھ سے کچھ بھی کام نہیں کرتا۔ گویا اس دور کا کارخانہ دار اپنے مزدوروں سے اسی طرح استفادہ کرتا ہے جس طرح قدیم زمانے میں آقا اپنے غلاموں سے کرتا تھا۔ کئی پہلوؤں سے مزدور کی حالت علام سے بھی بدتر ہوتی ہے۔ اگر اوقات مزدور ایک غی سہاوت رکھتا ہے مثلاً سبب جانا ہو تو مالہ بلب ایک ہی مزدور میں بناتا۔ شیشہ کوئی مزدور تیار کرتا ہے ناریں کوئی اور بناتا ہے اور حورٹا کوئی اور ہے۔ چنانچہ مزدور کے لیے کوئی ہمارہ نہیں رہتا کہ وہ اپنا مخصوص کام کرے ورنہ بھوکوں مر جاتے گا۔

مارکس نے ’سرمایہ‘ میں یہ ثابت کر دیا کہ فالتو قدر سرمائے میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ اس سرمائے سے کارخانہ دار نئی نئی کالیں خریدتا ہے نئے نئے

کارخانے لگا کر صنعت و حرفت کو مزید وسعت دیتا ہے۔ روپے یا سرمائے کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ یہ ہمیشہ 'بے چین' رہتا ہے اور برابر بڑھتا رہتا ہے۔ ایک کارخانہ دار ایک ہی کارخانے پر قناعت نہیں کرتا بلکہ اور کارخانے نصب کرتا رہتا ہے بڑے کارخانہ دار چھوٹے کارخانے داروں کا خاتمہ کر دیتے ہیں اور پھر بڑے کارخانہ دار مل کر اور بڑے کارخانے نصب کرتے ہیں اور صحت و حرکت پر چند گنی کے حادثانوں کی اجارہ داری ہو جاتی ہے لیکن اس کے باوجود سرمایہ دار محنت کشوں کا محتاج رہتا ہے جب محنت کش طبقے میں ایسے حقوق کا شعور پیدا ہو جاتا ہے تو وہ کارخانوں پر قبضہ کر لیتے ہیں اور "غاصوں کی دولت غصب کر لی جاتی ہے۔" مارکسی روایتی مذہب کو قبول نہیں کرتے۔ ان کے خیال میں آغاز تاریخ ہی سے مفید اور غالب طبقہ مذہب کو عوام پر اپنا تسلط قائم کرنے کے لیے بطور ایک وسیلے کے استعمال کرتا رہا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ قدیم زمانوں میں بادشاہ ملک کا حاکم ہونے کے ساتھ بڑے پرویت کا عہدہ بھی رکھتا تھا۔ مصر کے فراعین، چین کے خاقان، ایران کے کسریٰ رومہ کے قیصر زمین پر خداوند خدا کے نائب ہونے کے مدعی تھے۔ ان کے خلاف بغاوت کو خداوند خدا کے خلاف بغاوت قرار دیا جاتا تھا اس طرح مذہب کے طفیل سلاطین نے اپنا استبداد قائم کیا۔ معبد اور ریاست کا یہ اتحاد شاہیت کے خاتمے تک باقی و برقرار رہا۔

سلاطین اور حاکم داروں کے خاتمے پر بورژوا نے زمام اقتدار سنبھالی تو انہوں نے بھی مذہب سے بھی کام لیا اور اس کی جی کھول کر سرپرستی کی۔ مغرب کے سامراجیوں نے مشنریوں کی مدد سے ایشیا اور افریقہ کے ممالک پر قبضہ کر لیا اور انہیں مذہبوں میں تبدیل کر دیا۔ آج بھی ہزاروں مشنری مذہب کے پردے میں اپنے اپنے ملک کے لیے جا-وسی کا کام کر رہے ہیں۔

مارکس کا قول ہے "مذہب عوام کے ایسے اخیوت ہے۔" اس کے خیال میں مذہب کے باعث عوام فردوں نہیں کے تصور میں مبت اور مگن رہتے ہیں اور اس زندگی کو عارضی اور حقیر جان کر ایسے حقوق کی پاسبان سے غافل ہو جاتے ہیں، اس طرح مذہب ان کے لیے دہنی قرار کا سامان بن گیا ہے۔ روزمرہ کے آرام و مصائب محرومی اور افلاس کا حقیقت پسندانہ جائزہ لیے اور ایسے حقوق کے حصول کے لیے عملی کشمکش کرنے کے بجائے وہ آس و خیالاتی دنیا میں بہا لیتے ہیں جو مذہب نے ان کے لیے بسا رکھی ہے۔ مارکس کہتا ہے کہ جب عوام کو اسی دنیا میں حقیقی مسرت میسر آ جائے گی تو وہ آس و خیالی مسرت کی تلاش نہیں کریں گے جو مذہب ان کے لیے فراہم کرتا ہے نتیجتاً مذہب خود بخود مٹ جائے گا۔ مارکسی مذہب کو زمانہ قدیم کے ایک عبوری دور کی یادگار سمجھتے ہیں۔ اور خدا، روح اور حیات بعد ممات اور حشر و نشر کے منکر ہیں۔ روح کی توجیہ کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ عماروں

کے انسان کے خیالات بھگاہ تھے۔ اپنی کم سوادى کے باعث جب وہ حال خواب میں اپنے آپ کو اور اپنے دوستوں کو چلتے پھرتے دیکھتا تو خیال کرتا کہ شاید اُس کے جسم کے اندر کوئی ایسی شے بھی موجود ہے جو حالت خواب میں گھومتی پھرتی ہے جب کہ اُس کا جسم غار میں دراز ہوتا ہے۔ اسی شے کو اُس نے روح قرار دیا اور یہ تصور پیدا ہوا کہ روح جسم یا مادے سے الگ بھی رہ سکتی ہے اور غیر مادی بھی ہو سکتی ہے۔ سرور زمانہ سے انسان نے آفتاب، چاند، تاروں وغیرہ کو بھی ارواح مسمومہ کر دیں اور لہیں زندہ پستان سمجھ کر ان کی پوجا کرے لگا۔ یہ کثرت پرستی کا دور تھا، بعد میں اپنے قبائلی سرداروں کی طرح ان دیوتاؤں کا بھی ایک سردار تسلیم کر لیا گیا جسے خداوند خدا کہہ لگے۔ اس کے ساتھ یہ تصور بھی وابستہ تھا کہ دوسری ارواح کی طرح خداوند خدا بھی بھرد و سرہ ہے اور اپنے وجود کے لیے مادے کا محتاج نہیں ہے۔ حذلیاتِ مادیت پسندوں کا کہنا ہے کہ روح اور خدا کے تصورات اسالی ذہن کی تخلیقات تھیں جنہیں بعد میں مافوق الفطرت پستان تسلیم کر لیا گیا اور یہ عینہ روکھا ہوا کہ وہ مادے سے ماوراء ہیں۔

مارکسی اخلاقیات کے سمجھنے کے لیے مثالیں پسندی کے دو پہلوؤں کی طرف توجہ دلانا ضروری ہے:

(۱) مابعد الطبیعیات: مادہ دہی کی مہلی ہے۔

(۲) اخلاق: دیا میں چند نصب العین ہیں جن کے حصول کی پر باشندہ اور شخصی کوشش کرتا ہے۔

حذلیاتِ مادیت پسند مثالیں کی مابعد الطبیعیات کو رد کر دیتے ہیں لیکن نصب العینوں کے مکر ہیں ہیں۔ خود اُن کا سب سے بڑا نصب العین یہ ہے کہ اسالی معاشرے سے معاشی و اخلاقی اور اسحصا کا حامی بن دیا جائے۔ اس نصب العین کے حصول کے لیے لڑھوئے لڑھوئے حان و مال کی قربانیاں دی ہیں۔ البتہ وہ اخلاق کو مذہب سے وابستہ نہیں کرتے۔ وہ یہ نہیں مانتے کہ علان کام کرنا چاہیے کیوں کہ کسی مافوق الفطرت ہستی سے اس کا حکم دیا ہے اور اس کے معاوضے میں جہنم کی عذاب دی ہے وہ کسی کام کو اس لیے کرنا ضروری سمجھتے ہیں کہ اس سے معاشی و معاشرتی عدل و انصاف کے قیام میں مدد ملتی ہے۔ وہ اچھے کاموں کا معاوضہ حب میں لینے کے قائل نہیں ہیں بلکہ اسی دنیا میں جہنم سے آرزو مند ہیں۔ اُن کے ہاں اچھے کم کا معیار معاشی انصاف کا قیام اور اسحصا ناعمر کا اسداد ہے۔ جس کام سے اس قیام یا اسداد میں مدد ملتی ہے وہ اچھا ہے اور جو اس کوشش میں مراعہ ہوتا ہے وہ برا ہے۔

مارکسی آزادی و اپدی اخلاق قسروں کا مال ہے۔ اُس کے حال میں معاشی ماحول کے بدل جانے سے اخلاق دسریں جس سے بد جاتی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ جاگیرداری نظام میں ایسی دسریں صورت پزیر جاتی تھیں جو جاگیرداروں کے مصلحتات کا حصہ کرتی تھیں۔ مارکسی شریعت پسندی کے احکام عشرہ کی مثال دیتے ہیں جن میں

شخصی املاک کے لحاظ کی تلقین کی گئی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جس طرح صنعتی انقلاب کے بعد جاگیر دارانہ نظام معاشرہ کی اخلاقی قدریں بدل گئی تھیں اسی طرح اشتہائی انقلاب نئے اخلاق کو جنم دے گا جو معاشی استعمال اور شخصی املاک کا حاکم کر دے گا اور محنت کش طبقے کے حقوق کا حامی ہوگا۔ اُن کے خیال میں روایتی اخلاقی نظریات اور ماورائی ہے اور ایک ایسے معاشرے سے یادگار ہے جس کی بنیاد نا انصاف اور طبقاتی تفریق پر اُٹھائی گئی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ روایتی اخلاق اس نا انصافی اور طبقاتی تفریق کا جواز پیش کر کے ذاتی املاک کا غلط کرنا چاہتا ہے۔ مرید براں مار کسی روایتی اخلاق کو فردی پر مبنی سمجھتے ہیں جو چند افراد کے لیے تو بیک زندگی گزارنے کا باعث بن سکتا تھا لیکن اجتماعی عدل و انصاف کے قائم کرنے میں ناکام ثابت ہوا۔ چند افراد کے نیکی کی زندگی گزارنے سے اجتماعی نا انصافی کو دور نہیں کیا جا سکتا۔

مارکسی معاشی انصاف کو سب سے بڑا اخلاقی نصب العین مانتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جس معاشرے میں ہر شخص کی ضروریات بوجہ احساس پوری ہوں رہیں۔ ایسے اور بیوی بچوں کے مستقبل سے متعلق کوئی حدشہ نہ ہو، اُس میں اجتماعی احساس غلط پیدا ہو جاتا ہے جو بدی کے محرکات کا حاکم کر دیتا ہے۔ اس معاشرے کے افراد کو وعظ و نصیحت کی احتیاج نہیں رہتی۔ دوسری طرف جو شخص افلاس و مسکنت کا شکار ہو جس کی ابتدائی ضروریات پوری نہ ہوں ہوں، جسے اپنی بیوی بچوں کے مستقبل کا غم کھانے چارہا ہو اُسے وعظ و نصیحت یا توکل و قناعت کا درس بدی کے ارتکاب سے باز نہیں رکھ سکتا۔ گویا مارکسی اخلاقیات میں معاشی اور اخلاقی مسائل یا معاشی اور اخلاقی نصب العین باہم دگر وابستہ ہیں۔ مارکسیوں کا عقیدہ ہے کہ اخلاقی معائنہ اسی صورت میں پسپا ہو سکتے ہیں جب معاشی انصاف عملاً قائم کر دیا جائے۔

مارکسی کہتے ہیں کہ روایتی اخلاق کی بنیاد شخصی حظ و مسرت پر رکھی گئی ہے جب کہ اخلاقیات کا نصب العین افراد کا حظ ہے بلکہ معاشی انصاف کا قیام ہے جس سے تمام لوگ حد و مسرت سے چرہ ور ہو سکتے ہیں۔ مارکسی کہتے ہیں کہ اشتہائی معاشرے کا اخلاقی قدمہ اخلاق کی طرح مابعد طبیعیتی ماورائی یا مثالیاتی نہیں ہوگا بلکہ عملی اور معروضی ہوگا۔

مارکسیوں کا عقیدہ ہے کہ مثالی فرد مثالی معاشرے کو قائم نہیں کر سکتا بلکہ مثالی معاشرہ مثالی افراد کو جنم دیتا ہے۔ اُس کے کہنے سے مارکسیوں پر اعتراض کیا ہے کہ وہ اپنے مقاصد کے حصول کے لیے ہر قسم کے وسائل اور حائل استعمال کرتے ہیں اس کے جواب میں مارکسی کہتے ہیں کہ ہمارے اور غریب کی تفریق کی طرح مقصد اور وسیلے کی تفریق بھی ہے معنی ہے۔ دونوں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہیں بلکہ

مل کر اکٹھے بنائے ہیں۔

جہاں تک آرٹ اور ادبیات کا تعلق ہے مارکسیوں کے خیال میں پیداوار کے علاقے سیاسی، عمرانی اور عقلیاتی اعمال کی طرح جہاں بھی فعالیت کو بھی معین کرتے ہیں اور صداقت اور سچائی کی طرح جہاں کی قدر کو بھی اضافی مانتے ہیں۔ ان کا ادعا ہے کہ جب یہ کہا جائے کہ آرٹ زندگی کے لیے ہے تو اس کا مطلب جیسا کہ ان کے معترضین کہتے ہیں یہ نہیں ہوتا کہ آرٹ مقصدی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آرٹ زندگی کے معروضی احوال کی پہلووار ہے۔ معروضی زندگی آرٹ کو ہم دیتی ہے اس لیے آرٹ بھی زندگی کو تقویت بخشتا ہے۔ فن کار ہر یہ لازم نہیں آتا کہ وہ شعوری سطح پر چند واضح مقاصد ذہن میں رکھ کر کوئی نظم کہے یا ناول لکھے۔ جب اس کی نظم یا ناول کی جڑیں حقیقتاً ”شعوری زمین“ میں ایسے ہوں گی تو وہ زندگی کا ایک شکستہ نمونہ بن کر نمودار ہوگا جس طرح پھول زمین سے اپنا رنگ روپ لے کر کھلتا ہے۔ ایسا نہیں ہوتا کہ وہ خاک سے بے رنگ آگیا ہے اور ہمد میں اس کی پتھوں پر گلکاری کی حاتی ہے۔ انجس نے کہا ہے :

”مصنف کے ذاتی نقطہ نظر کا اظہار جتنا حقیقی ہوگا ادب و فن کے لیے اتنا ہی مفید ہوگا۔“

مارکسی ناقدین ادب فرانسیسی حالیہین کے نعرے ”آرٹ برائے آرٹ“ کے دائرے میں ہیں اور اسے مریضانہ جہال پرستی کا کرشمہ سمجھتے ہیں جو موضوعیت اور فردیت کے داس میں پرورش پاتی ہے۔ ان کے خیال میں آرٹ زندگی کے لیے ہے کیونکہ اس کی اساس زندگی ہے۔ بقول فرانز سہرنگ مارکسی آرٹ برائے آرٹ کا مخالف تھا اور ادب و فن میں حقیقت نگاری کو اہم سمجھتا تھا۔ اسے سروائیز اور بالڈک جیسے حقیقت نگار پسند تھے۔

مارکسی ناقدین اس کہنے میں کہ ذاتی اسلاک کے سلسلے تصور ہے اس فوجیہ خود غرضی کو فروغ دیا اس نے ادب و فن میں موضوعیت اور داخلیت کا روپ دھار لیا۔ جس طرح ایک سرمایہ دار ذاتی منفعت پر معاشرے کی جہود کو قربان کر دیتا ہے اسی طرح ایک موضوعیت پسند فن کار اپنی فرگیت اور دروں بیبی کے زندگی کے جائدار تقاضوں اور انسان دوستی کی فکروں سے قطع نظر کر لیتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ سرمایہ دارانہ ماحول میں مجلس اخلاق، ملامت اور سیاست۔ وہ نے انکار و نظریات کی طرح فن کار اور ادیب کا نقطہ نظر بھی مسخ ہو جاتا ہے اس کا احساس مریض اور اس کی نگاہ کج ہو جاتی ہے اس لیے زندگی سے براہ راست موضوع نیسے کی بجائے وہ اپنے دل میں غوطہ رقی کرتا ہے۔ اس کے الجھے ہوئے خیالات اور مریضانہ احساسات کو سادہ اور سادہ سادہ بیان میں سرسبز آسک اس سے اس طرح بیان ہی گججک ہو جاتا ہے اور وہ اسے رسریت یا تجریدی آرٹ کہہ کر اسی کوتاہیوں کا حوالہ پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

مارکسی کہتے ہیں کہ فن کار کی عنیقات اسی صورت میں صحت مند ہو سکی

ہیں جب وہ ایک صحت مند معاشرے میں زندگی بسر کر رہا ہو اور اس کے احساسات میں وہی فطری شکنجہ اور تازگی ہو جو چار کی کلیوں میں ہوتی ہے۔ صحت مند معاشرے ہی میں انسان دوسری کی قدریں پسند کرتی ہیں۔ طالعستانی کی طرح مارکسیوں کے خیال میں آرٹ کا مقصد زیادہ سے زیادہ لوگوں کو مسرت کا سامان ہم پہنچانا ہے۔ یہی سبب ہے کہ اشدہائی نالک میں لوگ گیتوں اور لوگ ناچوں کو رور لڑوں مقبول حاصل ہو رہی ہے۔

مارکسی نامہ میں ہے کہہ جائے کہ خاکبرداریوں کے تمام معاشرے جو معاشی یا عسائی پر مبنی تھا دنیا کے بعض عظیم ترس میں کارور ادیب پیدا کیے تھے تو وہ جواب دہیے ہیں کہ ان ربوں کا عظیم آرٹ رول بدتر معاشرے میں تصادات کی پیداوار ہے جیسا کہ ایسویں صدی کے روال بدتر معاشرے نے گونٹھے اور شر کو پیدا کیا جس کا آرٹ معاصر روال بدتر صدوں کے خلاف بصوت کی سداں ڈس کرتا ہے۔ مارکسی حدیاتی مادہ کو ایک انقلابی حدید سمجھے ہیں۔ اس کا قول ہے، "انقلابی نظریے کے بغیر کوئی انقلابی تحریک بارور نہیں ہو سکتی۔"

طبعی کشمکشیں حدیاتی مادہ کی ایک صورت ہے جس کے میں نمایاں ہیں۔ ۱۔ اقتصادی کشمکش۔ ۲۔ سیاسی کشمکش۔ ۳۔ نظریاتی کشمکش۔ ان سب کا اس میں گہرا تعلق ہے اور ایک کو دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔

حدیاتی مادہ بدتر صدوں کے خیال میں افراد کی اصلاح کے نوشتیں جلاز ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ فرد کی اصلاح میں پوشی جب تک نہ ہمارے ہی صلاح بدی جائے۔ دوسرے اصحاب میں فرد کو بدترے کے سے میں صدی مامول کو ضروری ہے جس کے سامنے میں وہ ڈھٹ ہے۔ اس کا جواب ہے،

تعل میں رہنے والا اور چھوہڑے میں رہنے والا بدتر طریقوں سے سوچتے ہیں۔"

کہا جا سکتا کہ چھوہڑے میں رہنے والے کو تعل میں داخل میں رہے، تو چھوہڑے میں میں رکھا جائے گا اس کے موخے کے بدتر، بدتر حاصل، بدتر جا سکتا۔ جس ارباب فکر نے حدیاتی مادہ کی سرخ و توسیع کی بدتر حالات میں اس کی نئے سرے سے برحقہ کی ان میں سے جس کا ذکر ہو چکا ہے جس نے حدید سبب کے انکشاف کی روشنی میں حدیاتی مادہ کے اصولوں کی حداد واضح کی، اس کے علاوہ اس نے سامراجی دور میں تحریک انقلاب کی انی نئی راہیں میں میں رہے کہ مارکس کے زمانے میں عسائی اور صدی۔ سامراج کے نقوش اوری صرح میں ابھرے تھے۔ وہ عسائی اردہ روی کا دور تھا اس نے بدتر مارکس سامراج میں معاشرے کے قوانین کا شخص نہ کر سکا۔ حدید اس کا بدتر تھا کہ اسے دلاب دیا پھر کے برق باحد بدتر وائلک میں، یک وقت بدتر ہوگا۔ مارکس کی موت کے بعد جب۔ بریادہ داری نظام نے سرل بدتر جارحانہ سامراج کی صورت انصار کی تو بدتر ہوئے احوال کی روشنی میں اس اور مثالیں بدتر نظریہ پیش کیا کہ اشدہائی

انقلاب کسی ایک ملک میں بھی بارور ہو سکتا ہے۔ لینن کی یہ دین ٹرائل اور دوسرے قداس ہندو اشتالیوں کے نظریات پر قابل قدر فتح کا درجہ رکھتی ہے۔ چین میں ماوزے تنگ نے وہی کام کیا جو سوویٹ روس میں اینن نے انجام دیا تھا۔ اس نے چین کے سیاسی و اقتصادی احوال کا معروضی انداز نظر سے جائزہ لے کر ایسے عملی اقدامات کئے کہ ایک طرف جاہانی حملہ آور پسپا ہو گئے اور دوسری طرف چیانگ کیشک کو شکست کھا کر ملک چھوڑنا پڑا۔ ان فتوحات کے علاوہ ماوزے تنگ نے جدلیاتی مادیت کے نظریے کی نئے سرے سے ترقی کی جو بعض پہلوؤں سے تعمیری اور تخلیقی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کے دو مقالے 'عمل' اور 'تصادف' نہایت پر معز ہیں جن سے ماوزے تنگ کی صفات اور ژرف بینی کا ثبوت ملتا ہے۔

عمل' میں ماؤ نظریہ' علم سے بحث کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ علم کو کسی صورت میں بھی عمل سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔ عمل ہر صورت علم سے مقدم ہے کہ عمل کے بغیر علم ممکن الحصول نہیں ہے لہذا ماورائی علم یا ماورائی صداقت کا کوئی وجود نہیں ہے۔ نظریہ عمل پر مبنی ہوتا ہے اس لیے عمل ہی علمی صداقت کا واحد معیار ہے۔ دوسرے الفاظ میں معقولات کبھی بھی محسوسات و مدرکات سے علیحدہ یا ماورا نہیں ہوتے بلکہ محسوسات و مدرکات ہی سے اخذ کیے جاتے ہیں۔ اسان محسوسات و مدرکات ہی سے نتائج کا استخراج کر کے منطقی علم یا معقولات تک پہنچتا ہے۔ محسوسات علم کا ابتدائی درجہ ہیں جب کہ منطقی نتائج علم کا بلند ترین مقام ہیں۔ ماؤ کہتا کہ حقائق کے براہ راست مشاہدے اور تجربے سے علم حاصل ہوتا ہے۔ اس سے علم کی دو قسمیں گنتی ہیں۔ کسی شے کا بالواسطہ علم اور کسی شے کا بلا واسطہ علم۔ وہ کہتا ہے کہ فی الحقیقت بالواسطہ علم بھی بلا واسطہ علم ہی ہوتا ہے کیوں کہ وہ کسی نہ کسی سے اپنے مشاہدے سے ہی حاصل کیا ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص نے افریقہ کے جنگلوں کے چشم دید حالات دیکھے ہیں جیسے پڑھ کر ہمیں ان جنگلوں کا بالواسطہ علم ہوتا ہے لیکن اس سیاح کے مشاہدے کی رعایت سے یہ بھی بلا واسطہ علم سمجھا جائے گا۔ ماوزے تنگ کے خیال میں علم معروضی عالم کے اس ادراک سے حاصل ہوتا ہے جو ہم اپنی حسیات کے واسطے سے کرتے ہیں گویا علم کا پہلا مرحلہ یہ ہے کہ اسان اپنی حسیات سے خارجی عالم کا ادراک کرتا ہے۔ دوسرا مرحلہ یہ ہے کہ وہ اپنے مدرکات کے نئے سرے سے ترتیب دیتا ہے اور ان سے منطقی نتائج کا استخراج کرتا ہے۔ یہ معقولات کا درجہ ہے۔ ماؤ کہتا ہے کہ سچے مدرکات ہی صحیح معقولات کی بنیاد بن سکتے ہیں جو شخص یہ کہتا ہے کہ معقولات کا ادراک بغیر حسیات کے واسطے کے ممکن ہے وہ مثالب پسند ہے اور جس کا ادعا یہ ہے کہ صرف عمل استدلالی سے ہی حقیقت کا علم ہو سکتا ہے جب کہ مدرکات اس میں نا دم رہتے ہیں وہ

عمیت پرست ہے۔ یہ لوگ اس بات کو فراموش کر دیتے ہیں کہ محسوسات ہر صورت معمولات سے مقدم ہوتے ہیں اور معمولات کا استخراج محسوسات کے واسطے ہی ہے ممکن ہو سکتا ہے۔

ماؤزے تنگ کا عقیدہ ہے کہ ایک جدلیاتی مادیت پسند کا حصول علم کا عمل معمولات کے استخراج پر ختم نہیں ہو جاتا۔ وہ کہتا ہے کہ جدلیاتی مادیت کا کام بھی جیسا ہے کہ معروضی عالم کے قوانین کو سمجھ کر اس کی تشریح کی جائے بلکہ ان قوانین کی عملی تعبیر سے عالم کو تبدیل کرنا بھی ہے۔ یہ خیال ظاہراً مارکس سے ماخوذ ہے۔

ماؤزے کے مقالے "تصاد" کا آغاز بورژوا معاشرے کے نظریہ ارتقا کے ذکر سے ہوتا ہے۔ ماؤزے کہتا ہے کہ ایک عالم مابعد انطیمیات کی طرح ایک ارتعائیت پسند بھی دنیا کو جامد اور مربوط اشیاء کا مجموعہ سمجھا ہے۔ اس کے خیال میں اشیاء زور ازل سے اسی اصل شکل و صورت میں موجود ہیں۔ ان میں تبدیلی صرف کمیت ہی کی ہوتی ہے یہی وہ گھنٹی بڑھتی رہتی ہیں۔ اس تبدیلی کا سبب اشیاء کے اندرون میں جیسا ہوتا بلکہ خارج میں ہوتا ہے ہر کوئی شے کسی دوسری شے میں تبدیل نہیں ہو سکتی۔ اس سے وہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ آقا اور غلام یا سرمایہ دار اور محنت کش کی تعریف بھی ازل سے موجود ہے اور ابد تک رہے گی۔ معاشرے کی تبدیلیوں کو وہ جغرافیائی ماحول یا خارجی اسباب ہی سے منسوب کرتے ہیں۔ بنائے ارتقاء اشیاء میں کیسے کا سبب ہیں بنا سکتے نہ یہ بتاتے ہیں کہ فطرت کے ہال تبدیل ہو کر اسی اصل صورت سے مختلف صورت کیسے اختیار کر لیتے ہیں۔ اس کے برعکس جدلیاتی مادیت کا ادعا یہ ہے کہ اشیاء کی تبدیلی کا راز ان کے اندرون میں ہے جہاں اسداد کی پیکر جاری رہتی ہے۔ یہی پیکر حرکت کا سبب بھی ہے مائات حیوانات یا انسان کے اندرون میں جو تبدیلی ہوتی ہے وہ کمیت کی ہو یا کیفیت کی ہر صورت داخلی تضاد کے باعث ہی واقع ہوتی ہے۔ اسی طرح معاشرے کے اندر جو تبدیلیاں ہوتی ہیں داخلی تضاد کے باعث ہوتی ہے اور یہی تضاد مختلف طبقات کے تصادم کا باعث ہوتا ہے۔ جدلیاتی مادیت پسند خارجی اسباب و محرکات کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ خارجی اسباب تبدیلی کی شرائط ہیں جب کہ داخلی اسباب کو تبدیلی کی بنیاد سمجھا جا سکتا ہے۔

ماؤزے تنگ کے خیال میں ہر شے میں آفاقی و انفرادی تضاد کا اشباع ہوتا ہے اس لیے کسی شے کا مطالعہ کرنے وقت ضروری ہے کہ اس کے داخل میں جو آندہ و انفرادی تضاد عمل میں آیا ہے۔ اس کا مطالعہ دونوں کے باہمی عمل و ردعمل سے کیا جائے۔ تضاد کی قوت اور انفرادیت کے مابین جو رابطہ ہے وہی تضاد کے عوامی و خصوصی پہلوؤں کے مابین بھی ہے۔ اول الذکر سے اس کا مطلب یہ ہے

کہ تمام فطرق اعلیٰ میں تضاد موجود ہے۔ حرکت۔ اشیا۔ افعال۔ فکر تمام تضادات ہیں۔ تضاد کا انکڑ ہر شے کا انکار ہے۔ ماؤ کا کہنا ہے کہ ارتقاء کے ہر مرحلے پر صرف ایک ہی نمایاں تضاد ہوتا ہے جو موثر و کار فرما ہوتا ہے۔ اس کے مقابلے میں دوسرے تضادات ثانوی درجہ رکھتے ہیں۔ پہلے اس نمایاں اور بڑے تضاد کا کھوج لگانا ضروری ہے۔ مثلاً مارکس کے زمانے میں بھی ہمیشہ کی طرح آفاق و انفرادی تضادات موجود تھے لیکن مارکس نے معاشرے میں بورژوا اور پرولتاری کے نمایاں تضاد کا کھوج لگایا جس سے طبقاتی کشمکش کے حد و خال واضح ہو گئے اور عمل ارتقاء کو تقویت ہم چسپی۔

لینن سٹالین اور ماؤزے تنگ کے علاوہ جرجیس اولٹزر۔ باخوت۔ ہولڈو سنسک۔ ایڈو رائسکر۔ کا ڈول وغیرہ نے بھی جدلیاتی مادیت کی تشریح و ترقیاتی کی۔ اب اشتہالی مخالف میں جدلیاتی مادیت کو بعض انقلابی فلسفہ ہی نہیں سمجھا جاتا بلکہ اسے بالاعلمہ سائنس کا درجہ دے دیا گیا ہے۔

* موجودیت پسندی

ہنگل کے نظام فکر میں جرموں کی مثالیت نقطہٴ عروج کو پہنچ گئی تو اس کے خلاف شدید رد عمل ہوا جس کے ترجمانوں میں ہر بارث - ولیم جیمر - فوئر باخ - کلرل مارکس اور کیرک گورد نے مستقل مکاتب فکر کی بنیادیں رکھیں۔ کیرک گورد کو عام طور سے موجودیت کا بانی سمجھا جاتا ہے لیکن اس کے بعض افکار کی پیش نیاس ہاسکل نے کی تھی جو رومن کیتھولک تھا۔

ہاسکل (۱۶۲۳ - ۱۶۶۲ ع) بھی ہی سے جاہل ذہن و دلی تھا۔ اس نے کسی مکتب میں باقاعدہ تعلیم نہیں پائی تھی لیکن طبیعات اور ریاضی میں سائنس دان بھی اس کی غیر معمولی قابلیت کے معترف تھے۔ جسمانی لحاظ سے وہ لمبے و ترا تھا اور ساری عمر گونا گوں امراض کا شکار رہا۔ اس کے ساتھ عشقِ ماکام کی تمنیوں نے اسے عذابِ ناکہ جذباتی کشمکش میں مبتلا کر دیا۔ آخر اس نے سائنس کو ترک کر کے مذہب کے دامن میں پناہ لی اور باقی ماندہ عمر عجمِ کلام کی نذر کر دی۔ وہ کہتا تھا کہ: "اسان خدا سے علیحدہ ہو کر روحانی ادب کا شکار ہو جاتا ہے اور اے خدا سے براہ راست رابطہ پیدا کرنے ہی سے سکون میرا سک ہے۔" وہ آگسٹائن ولی کے اس نظریے کا قائل تھا کہ آدم کے گناہ نے ہمیشہ کے لیے انسانی فکر و اختیار کا خاتمہ کر دیا ہے اور نجات صرف حسابِ مسیح کی شفاعت ہی سے ممکن ہو سکتی ہے۔ رفتہ رفتہ ہاسکل عشقِ مسیح میں ما ہو کر رہ گیا اور ترکِ علاقہ کر کے زویہ نشین ہو گیا۔ اس زمانے میں وہ لوہے کا ایک خار دار لنگوٹ پہنا کرتا تھا۔ جب کبھی اس کی طبیعت ہوا و ہوس کی طرف مائل ہوتی تو وہ اس کے خاروں کو اپنے بدن میں جیہو جیہو کر اپنے آپ کو لہو لہاں کر لیا۔ وہ خصوصیات جس کی بنا پر اسے موجودیت پسندوں کا پیش رو کہا جاتا ہے مدرجہ دہل ہیں۔

(۱) عقل و خرد حقیقت کو جیسا کہ عقل و خرد حقیقت و محیل کے رحم و کرم پر ہوتی ہے۔

* Existentialism کا ترجمہ بعض لوگوں نے وجودیت سے کیا ہے جو صحیح ہیں ہے۔ وجود Being کا ترجمہ ہے۔ Existent کا ترجمہ "موجود" ہے۔ مرید بران وجودیت سے ہمارے ہاں وحدت الوجود یا ہمہ اومب مراد ہے۔ جو صوبہ اس نظریے کے قائل ہوئے ہیں انہیں وجودی یا وجودیہ کہا گیا ہے۔

(۲) انسان دہی کرب میں مبتلا ہے۔ اسی کرب کی حالت میں وہ صداقت کو پا سکتا ہے۔

(۳) انسان اور فطرت میں کوئی قسم کی ہم آہنگی نہیں پائی جاتی

سورس کیریگ گرد ۵۔ مئی ۱۸۱۳ء کو ڈنمارک کے شہر آگوبن ہاگن میں -
ہوا۔ اس کا باپ مائیکل کیریگ گرد (-۱۷۷۵ء - ۱۸۳۸ء) حٹ لٹ کے ایک کوردہ
کارہے والا کسان تھا جس کا لڑکپن ہیاب تک دستی میں گزرا تھا۔ کئی برس
کے وہ ڈھور ڈنگر چرا کر اپنا پیٹ پانسا رہا اور حارے کے برجار طوفانوں کی کڑیاں
چھلنا رہا۔ بارہ سال کی عمر میں وہ اپنے ایک ماموں کے چان کوہن ہاگن چلا گیا
جہاں اس نے محب کر کے علم کی تحصیل کی۔ ما مساعد حالات کے خلاف طویل اور صبر
آرما کشمکش کے بعد اس نے کپڑے کے کاروبار میں روپیہ ڈبہ۔ جالیس برس کی عمر
میں وہ کلروہار سے دست کش ہو گیا اور ہفتماندہ عمر وارخ البانی میں ہسری۔
شورین کیریگ گرد کی ماں اس کے باپ کی دوسری بیوی تھی جو اس کی پہلی بیوی کی
ملازمہ تھی۔ بیوی کی موت پر مائیکل کیریگ گرد نے نو عمر ملازمہ سے بہر
اختلاط کیا اور جب وہ حاملہ ہو گئی تو اس سے نکاح کر لیا۔ سورین نے ماں باپ
کی یہ نفرت ساری عمر محاف میں کی اس کی تحریروں اور روزنامے میں کہیں بھی
اس کی ماں کا ذکر نہیں ملتا۔ وہ اپنے ماں باپ کا سب سے چھوٹا بچہ تھا۔ جب اس
کے بڑے بھائی عین عالم سیلاب میں بہکے بعد دیگرے مر گئے تو سوزن کا یہ عیدہ
اور بھی جتنہ ہو گیا کہ اس کے والدین کے گناہ کی ہاداش میں سارا کسہ تباہ ہو
جانے کا اور وہ اس ویم میں مبتلا ہو گیا کہ وہ بھی جوان ہی مر جانے کا۔ اور اب
کی موت سے پہلے مرے گا۔ وہ جا بجا لکھتا ہے کہ میں چونیس برس کی عمر -
مر جاؤں گا۔

مائیکل کیریگ گرد کو مردہ دل اور افسردہ خاطر کی دوزخ بڑے بھیے۔
آپے اپنے گناہ کا شدید احساس تھا اور وہ خوف زدہ رہتا تھا کہ یوم محشر کو اس کی
عشق نہیں ہوگی۔ سورس اپنے روز نامے میں لکھتا ہے۔

"میں شروع سے اپنے باپ کے زیر اثر رہا۔ میرا باپ افسردہ خاطر ورت
تھا۔ جب کسی وہ بھیے غم زدہ دیکھتا تو کہا کرتا یسوع مسیح سے محب
کرتے رہا۔"

وہ اپنے بیٹے کو صاحب مسیح کے مصائب کی یاد دلانا رہتا۔ سہ مرگ ر اس
سے بیٹے کے سامنے اپنے اس حرم کا اعتراف کیا جس کی بھاس عمر بھر اس کے دل و
حکمر میں چھپی رہی تھی اور جس کے باعث وہ مراق مایحویا کا شکار ہو گیا تھا۔
اس نے سورس کو سنا کہ ایک دن لڑکپن میں ڈھور حراہے ہوئے اس نے ایک نیپے
پر کھڑے ہو کر اور اسوں کی طرف آنکلی آہٹا تھا کہ خدا پر امن طمس کی بھی
اور آپے اپنے مصائب کا دسے دار ٹھہرایا تھا۔ باپ کے اس اعتراف سے سورس کو ایسا
جداقی حلد چھا کہ وہ اپنے "بھوجالی" سے تمبر کرتا ہے۔ اس کا مقصد اس سے

یہ لیا کہ خدا کی لعنت مارے کنبے کا بیچھا کر رہی ہے اور خود اس کے سر پر بھی اس لعنت کا سایہ منڈلا رہا ہے۔ روزِ ناجیے میں کہتا ہے۔

”وہ شخص جس کا بچپن جٹ لید کے گھاس کے میدانوں میں ڈھور پھراتے گھرا تھا اور جس نے بھوک اور افلاس کے معاذپ چھیلے تھے اور ایک ٹیلے پر کھڑے ہو کر خدا پر لمن طمن کی تھی بیاسی برس کی عمر کا ہو کر بھی اس بات کو فراموش نہ کر سکا“۔

پھر کہتا ہے۔

”میرے خاندان پر جرم کی پرچھائیں پڑ رہی ہے۔ خدا نے اسے ملعون قرار دے دیا ہے اور وہ اپنے قوی ہاتھوں سے اسے سیامیٹ کر دیا چاہتا ہے۔“
 بہ دہشت آئے باپ سے ورے میں ملی تھی۔ اپنی مردہ دلی اور افسردہ خاطری کو چھپانے کے لیے وہ طنز و تہریض کے کٹیلے نشتروں سے کام لیتا تھا۔ وہ کسی محل میں شریک ہونا تو حاضرین پر ایسے چھتے ہوئے قمرے کستا تھا کہ وہ ہلبلا اُٹھتے تھے۔ اس کا ظاہر پر سکون تھا لیکن دل میں حدیث کا طوفان برپا رہتا تھا۔ اپنے روزِ ناجیے میں لکھتا ہے۔

”میں ابھی ابھی ایک ضحاکت سے آ رہا ہوں جس کی روح و روان میں خود ہی تھا۔ میرے ہر مذاق پر لوگ قہقہے لگاتے تھے اور مجھے تجسس کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ میں گھر لوٹا تو میرا جی چاہا کہ میں اپنے آپ کو گولی مار دوں“۔

بس ایڈرسن نے ابھی ایک کہانی میں ایک سبھی خور طوطے کے کردار میں کیرک گرد کا خاکہ اڑایا ہے اور اس کی سہمت کو محروح کر دیے والی درشت آواز، برہیلی طر، فخریہ قہقہے اور ہر خود غلط سبھی خوری کا نقشہ کھینچا ہے۔
 ابتدائی تمام سے فارغ ہو کر کیرک گرد دیہات کا اختصاصی مطالعہ کرنے لگا۔ آئے حروع ہی سے حرمیوں کی دیہات، مثالیت ہندی اور خیالیات میں گہرا شغف تھا۔ جرموں کی جذبہ نے آئے روح کی گہرائیوں تک متاثر کیا تھا۔ ڈاکٹریٹ کے لیے اس نے سراط پر تحقیقی مقالہ لکھا۔ وہ سراط کا اس لیے مداح تھا کہ ”اس نے فرد کے حق اور اس کی شخصیت کو معاشرے اور ریاست میں اولیٰ اہمیت دی تھی“۔

کیرک گرد کی سہہ خاطری اور ریاست کی ایک وجہ یہ بھی تو تھی کہ وہ ایک بد صورت، لاغر اندام کپڑا تھا۔ اوٹ کی طرح اس کے جسم کی کوئی کل بھی سہی جہی نہ تھی۔ بے نور آنکھیں، طوطے جیسی ناک، پہلی گریں، سر پر بڑھے مے نے جھاڑ سے بال، سوکھی اور لرزی ہوئی ٹانگیں، بے ڈھب چال۔ جب کوئی سہر پہلی بار اسے چلتا ہوا دیکھ پانا تو بے اختیار ہنسی دیتا تھا۔ قدرت نے اس کی۔۔۔ وصی اور بد صورتی کی ملاوٹ غیر معمولی دیہات سے کر دی تھی لیکن جہی دیہات اس کے لیے بلانے خان بھی بن گئی اور وہ جہی اور دیہی لحاظ سے اپنے آپ کو دوسرے لوگوں سے مختلف سمجھنے لگا۔ سر بھانہ حساس کے باعث اس کی

حالت گونٹنے کے الفاظ میں اس شخص جیسی تھی جس نے ننگے بدن ورہ بکتر پہن رکھا ہو اور اس کی کڑیاں اس کے بدن میں پیوست ہو گئی ہوں۔ وہ اکثر کہا کرتا تھا ”میں آدھا آدمی ہوں“۔ باپ کی موت کے بعد آئے وہم ہو گیا کہ میں ابھی چند ہی روز کا سہاں ہوں چنانچہ زندگی سے حظ اندوز ہونے کے لیے اس نے فسق و فجور کی راہ اختیار کی۔ شراب میں دھت رہنے لگا اور بے دریغ روپیہ خرچ کرے لگا۔ ۱۸۲۰ء میں وہ ایک خوب صورت دوشیرہ رعبا اولسن سے محبت کا دم بھرنے لگا۔ دوسروں کی مسکمی ہو گئی لیکن یہ تعلق ایک ہی برس قائم رہ سکا۔ مسکمی کے دوسرے ہی دن وہ سوچے لگا کہ میں نے غلط قدم اٹھایا ہے۔ اس کے مطقی دین کے لیے قطع تعلق کا حواز تلاش کرنا کچھ مشکل نہیں تھا۔ چنانچہ اس نے دو دلائل سے اپنا صبر مطمئن کر لیا۔ ایک تو یہ کہ اس کا اخلاق فرض ہے کہ وہ اپنی محبوبہ کے سامنے اپنے فسق و فجور کا اعتراف کرے اور آئے تمام حالات ہوسب آئندہ بنا دے ”لیکن میں نے اسے سب کچھ بتانا چاہا تو مجھے ایسے سان باپ سے اپنے تعلق کے بارے میں چند خوفناک حقائق بھی بتانا ہوں گے اور اس اتناہ تارپکی کا ذکر بھی کرنا ہوگا جو میری روح کی گہرائیوں میں اتر گئی ہے۔“ پھر کہتا ہے۔ ”سارے اندروں سے آواز آئی کہ اس لڑکی سے دست کش ہو جاؤ جی بھاری سرا ہے۔“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ”شہید کی الجھن“ میں مبتلا تھا یعنی اسے اس بات کا یقین تھا کہ اسے کسی نہ کسی قربانی کے لیے پھندا کیا گیا ہے۔ دوسری دلیل وہ یہ دیتا ہے کہ ایک دن اس کا لڑکی سے کسی بات پر جھگڑا ہو گیا تو لڑکی نے کہا میں نے تمہیں لبول کر لیا ہے کیوں کہ مجھے تم پر رحم آتا ہے۔“ کبیرک گرد لکھتا ہے :

”ایک شریف اور عبور آدمی سب کچھ برداشت کر سکتا ہے لیکن ایک اب ناقابل برداشت ہے اور وہ ہے — رحم“

چنانچہ ۱۸۲۱ء میں اس نے رعبا سے قطع تعلق کر لیا اس کی دی ہوئی انگشتی لوٹا دی اور اسے لکھا۔

”اس شخص کو بھول جاؤ جو ایک لڑکی کو بھی خوش نہ کر سکا۔“

قطع تعلق سے چلے رعبا نے کبیرک گرد سے کہا تھا ”تم مجھے جھوڑا حاز گے تو میں شرم سے سر حازوں گی“ کبیرک گرد لکھتا ہے۔

”یہ کہہ کر رعبا نے برے صبر پر قتل کا ہوجو رکھ دیا تھا۔“

بعد میں وہ اپنے ”ابنار“ کو حصر صا الحق کی قربانی کے بمائل حیل کرے لگا۔

ایک کتاب ”خوف اور لرزش“ میں کہا ہے کہ حباب ابراہیم کا اپنے بیٹے کی قربانی دینے پر آمادہ ہو جانا اس کی پہلو سے مروجہ قانون و اخلاق کے متاں تھا لیکن حکم

(۱) یہودی اور مسیحی روایات میں حباب ابراہیم نے حباب اسحق کی قربانی کا ارادہ کیا تھا یہ کہ حباب اسمعیل کی قربانی کیا۔

خداوندی کی تعمیل کا فرض ان سب پر غالب آ گیا۔ جناب ابراہیم کی عظمت یہ نہیں کہ آپ نے حکم خداوندی کے آگے تمام مروجہ قوانین کو خیر یاد کہہ دی۔ کبرک گرد کہتا ہے کہ اس نے اپنے اندرون میں خدا کی آواز سنی تھی جس نے کہا تھا ”ابھی منسوبہ کو چھوڑ دو“

ربحیہ سے قطع تعلق کے بعد کبرک گرد برلن چلا گیا اور مشہور مثالیت پسند فلسفی شینگ کے لیکچر سنا دیا لیکن وہ اس سے چنداں متاثر نہ ہوا۔ پیگل کے مطالعے نے بھی اسے مایوس کیا اور وہ سوچنے لگا کہ کیوں نہ میں اپنا مستقل فلسفہ پیش کروں۔ اس کے فلسفے کا آغاز یوں ہوا کہ ایک دن سہ پہر کو وہ کوئیں ہاگس کے فریڈرک باغ کے کیمے میں بیٹھا سگار پی رہا تھا اور سوچ رہا تھا کہ میرے تمام دوستوں نے ابھی اپنی زندگی میں کلیسیا حاصل کر لی ہے کوئی کاروبار کر رہا ہے اور کوئی تالیف و تصنیف میں مصروف ہے۔ سگار ختم ہو گیا تو اس نے دوسرا سلگا لیا اور مجھے یہ بات سوجھی کہ دوسرے لوگ کلموں کو سہل اور آسان بنا رہے ہیں ایک ایسے آدمی کی بھی ضرورت ہے جو کلموں کو مشکل بنائے جیسا کہ سقراط نے کہا تھا۔ ان مشکلات کی تلاش میں مجھے کہیں دور بھی جانا پڑے گا۔ میں کیوں نہ ابھی موجودگی کو اس کے تمام پرچوش جذبات، بیخ استعجاب و دردناک بے بسی کے ساتھ اپنا مقدر بنا لوں۔ اس طرح کبرک گرد نے اپنا فلسفہ ہالیا۔ سقراط ابنہنز والوں کے لیے ”بڑسکھی“ تھا اور ابھی سوچتے ہوئے کھڑا رہتا تھا۔ کبرک گرد عباسیوں کے لیے ”بڑسکھی“ کا کیم ٹرے پر آمادہ ہو گیا۔ ۱۸۴۳ء میں اس کی پہلی ضخیم کتاب ”ہا یا ہا“ شائع ہوئی۔ اس کے علاوہ اس نے دو سال میں آٹھ کتابیں لکھیں۔ ان اباء میں اس پر لکھے کا بیوت اس کی طرح۔ وار رہا کہ وہ کھانا پینا آرام خرچ سب کچھ بھول گیا۔ ایک بار اور نہ ب آدمی کے لیے اس طرح بے تحاشا لکھے جانا بلاشبہ حیرت کا باعث ہے۔ وہ کہتا ہے میں اس تیری سے سوچا ہوں اور لکھتا ہوں کہ میرا کمزور جسم میرے ظاہر و دہن کا ساتھ نہیں دے سکتا۔

”ان دنوں میں اس قدر لاغر تھا کہ کوئی بلند آواز سے میرا نام لے کر ہکا بکا نہ ہو میں مر کر گر ہڑا۔ میری ٹانگیں کاچے لگیں اور میرے گھٹنوں کے پٹھے کھج گئے۔“

ان کتابوں میں جو فرضی ناسوں سے شائع ہوئی تھیں انہیں ”فلسفہ“ ”اخلاقیات“ ”حالیات“ اور ”تفسیلات“ کے سہم مسائل پر سیر حاصل محسوس کی گئی ہیں۔ کبرک گرد نے مروجہ عیسائیت پر بعد لکھا تو پادری اس کے مخالف ہو گئے اور اس سے مضمرے اور محاذیے کا بازار گرم کر دیا۔ بنپ سٹریٹس کی چشمہ حافی کی ”تم مدہسی شعائر“ کا ادب نہیں کرتے۔ ہندیوں کے رسائل اور حارات میں کبرک گرد کے خلاف محاذ

قائم کر لیا اور اس کے خلاف معاندانہ مصلحتیں چھپے لگے۔ کیرک گردے سے تنہا سب کا ڈٹ کر مقابلہ کیا۔ چو مکھی لڑائی لڑتا رہا۔ اس نے کلیا اور پادریوں کے اعمال پر سخت گرفت کی اور کہا کہ پادریوں نے مذہب کو وجہ معاش کا درجہ بنا لیا ہے۔ وہ اپنی ”مردم حور“ کہے لگا۔ ایک پرچے ”کڑبر“ کے ایڈیٹر ہیں۔ اہل۔ ملو نے کیرک گیرد کی بھی زندگی پر سخت تنقید کی اور اس کے خیالات و اعمال کے تضاد کی طرف توجہ دلائی۔ ملر کی طریقہ تحریروں کا اثر یہ ہوا کہ شہر کے عوام کیرک گرد کو سڑی سودا کی سمجھے لگے۔ ”کڑبر“ میں اس کے مضحکہ خیز کارٹون شائع ہونے لگے جس میں اس کے کوہ اور جال ڈھال کا اس نے رسمی سے مذاق زایا گیا کہ کیرک گرد کے ایسے گھر سے باہر نکلا دشوار ہو گیا۔ وہ گوشہ نشینی میں گھس کر بیٹھ گیا لیکن فلم سے نوکی یہ ترکی حواب دیتا رہا۔ اس زمانے میں وہ کہا کرتا تھا۔

”میں ایک ایسا شہید ہوں جسے طعن و طر سے قتل کیا گیا۔“

ملر نے کیرک گرد کی تالیف ”گاہ بگر کہ بے گاہ“ کو خاص طور سے اہل طعن کا نشانہ بنایا۔ اس کتاب میں کیرک گرد نے رعبا سے اپنی مسکمی، جوڑے کی منطقیات، ہدر خواہی کی تنہی ملر نے کہا اے اس بات کا کوئی حق نہیں تھا کہ وہ ایک بے قصور لڑکی کے جذبات سے کھیلنے کے بعد ہمیں کسی معقول وجہ کے اے دھنا بنا دیتا اور پھر ایسے قبیح فعل کے جواز میں منطقی ہنگامزے لگتا۔ اسی بحث و جدل کے دوران ایک دن وہ گلی میں جاتا ہوا دھڑام سے گر پڑا۔ اس پر فالج گر گیا تھا۔ کیرک گرد نے ۱۱ نومبر ۱۸۵۵ء کو ہسپتال میں دم توڑ دیا۔ اس وقت اس کی عمر بیالیس برس تھی۔ مرے سے چھپے اس نے کہا۔

”لوگ ایک زندہ آدمی کی بہ نسبت ایک مردے کی باتیں زیادہ غور سے سنیں گے۔“

بستر مرگ پر اس سے کہا گیا کہ آخری مذہبی رسوہ کے ادا کرے کے لیے کسی پادری کو بلا لیا جائے تو اس نے سکار کر دیا اور کہا۔

”ان سرکاری نوکروں کو عیسائیت سے واسطہ؟“

لوگوں کا خیال تھا کہ کیرک گرد کے گھر میں اس کے باپ کا چھوڑ ہوا اثاثہ محفوظ ہوگا لیکن وہاں بھونکی کوڑی جی جبر ملی۔ اس کے مجسم و نگہیں کا حرج بھی یہ مشکل ہوا۔

کیرک گرد کی تصانیف فلسفیانہ، مذہبی، جمہنیاتی کل نیسا جس ہیں۔ اس کی پہلی اہم تالیف یا زبیا ہے جس میں ”س“ نے زندگی کے بہت مراحل گمانے ہیں۔ مذہبی، اخلاقیاتی اور مذہبیاتی۔ وہ بالکل کا بڑا حدیثی تھا۔ در مراحل بالکل کے ہیں کردہ مراحل ابقوری۔ رواق اور مسیحی سے ماحول ہیں۔ اس کی شرح وہ تین کرداروں کے حوالے سے کرتا ہے۔ اس کے خیال میں جمہنیاتی غلط نظریاتی ترجیحی وہ عیشی پرست موجدوں کرتے ہیں جنہیں ڈال بواں کہا جاتا ہے۔ یہ لوگ ر وقت خط و مسرت کی

تلاش میں بھاگتے پھرتے ہیں اور زندگی کے ہر لمحے سے لذت باب ہونے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس ضمن میں کیرک گرد نے عورتوں کو گمراہ کرنے والے کا ایک کردار پیش کیا ہے جس کا نام جوہنس ہے۔ جوہنس ایک نوجوان لڑکی کو بازار میں سے گزرتے ہوئے دیکھتا ہے اور اس پر غریب ہو جاتا ہے۔ بڑی تگ و دو کے بعد وہ اس سے متعارف ہوتا ہے۔ اس لڑکی کا نام کارڈلیا ہے جو ایک نوجوان ایڈورڈ ناسی کی منسوبہ ہے۔ جوہنس کارڈلیا کے سامنے ایڈورڈ کا اس بری طرح مدای آڑاتا ہے کہ وہ ابھی منسوبہ کی نظروں سے گر جاتا ہے۔ کارڈلیا جوہنس کی طرف مائل ہو جاتی ہے اور دونوں کی سنگتی ہو جاتی ہے۔ جوہنس روایتی ڈان ہوان کی طرح فوری طور پر اس سے مستفیض نہیں ہوتا بلکہ بہت سبت توڑ دیتا ہے اور لڑکی سے کہتا ہے میری طرف سے تم آزاد ہو۔ اس کے بعد وہ عجیب و غریب حیلوں سے اسے گمراہ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ ان کی تفصیل ”عورتوں کو گمراہ کرنے والے کا روز نامہ“ میں ملتی ہے۔ اس میں جو خطوط جوہنس نے کارڈلیا کو لکھے تھے وہ حیات نفس پرور ہیں۔ کارڈلیا اس کے چکائے میں آ جاتی ہے۔ کارڈلیا کے ساتھ شب وصال گزارنے کے بعد جوہنس اپنے روز نامے میں لکھتا ہے۔

”قصہ ختم ہوا۔ اب میں اس کی شکل دیکھتا بھی گوارا نہیں کرتا۔ جب عورت اپنے آپ کو سپرد کر دیتی ہے تو وہ کمزور ہو جاتی ہے اور اپنا سب کچھ کھو بیٹھتی ہے۔ معصومیت مرد میں ایک منفی عمل ہے لیکن عورت کا تو حور ہی یہی ہے۔ اس کے لٹ جانے کے بعد عورت بے بس ہو جاتی ہے اور پھر مقاومت نہیں کر سکتی جب تک مقاومت باقی رہے بہت دافریب ہوتی ہے جب یہ ختم ہو جائے تو باقی کیا رہ گیا؟ کمزوری اور عادت! میں نہیں چاہتا کہ اب میرے سامنے اس کا نام بھی لیا جائے۔ اس کی حوشو ضائع ہو چکی۔۔۔ اب میرے دل میں اس کے لیے کوئی جگہ نہیں رہی۔“

اخلاقی نقطہ نظر کا ترجمان جج ولہلم ہے جو ڈان ہوان کو راہ راست پر لانے کے لیے اچھے خطوط لکھتا رہتا ہے۔ ولہلم کی تعلیم کا اساس اصول یہ ہے کہ زندگی میں معصومیت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب فرد اپنے افعال کی دوسری داری پرے طور پر قبول کر لیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان اخلاقیاتی شخصیت نہیں بن سکتا جب تک کہ وہ جاہلیاتی اور اخلاقیاتی عمل میں توازن نہ پیدا کر لے۔ اس مقام پر اس نے تینوں صیغہ کی اہمیت واضح کی ہے۔ مذہبی مرحلے کا نمائندہ جوہنس کلانی مکر ہے جو خدا سے براہ راست قلبی و روحانی رابطہ پیدا کرنے کے لیے چارے دو مراحل یعنی جاہلیاتی اور اخلاقیاتی سے دست کش ہو جاتا ہے۔ ایک اور کتاب ”زندگی کے مراحل“ میں بھی اس نے اس موضوع پر اظہار رائے کیا ہے۔ اس میں کیرک گرد نے رعب ولس سے ابھی است کا تحریر بھی کیا ہے۔ اس کتاب میں وہ تحریر لفظ بلفظ موعود ہے جو قطع تعلقی کے وقت کمرک گرد نے ابھی منسوبہ کو بھیجی تھی۔ اس میں غنر خواہی کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ میں اس قدر غمزدہ تھا کہ رعبا

ہے شادی کر کے آئے بھی خوشی سے محروم نہیں کرنا چاہتا تھا۔ اپنی ہم زندگی کا سبب اس نے ”پہلو میں چبھے ہوئے کانٹے“ کو قرار دیا ہے۔ کیرک گرد کے سوانح نگار آج تک اس ”پہلو میں چبھے ہوئے کانٹے“ کی نشان دہی نہیں کر سکے۔ بعض کا خیال ہے کہ اس سے کوئی بھانک حسیاتی بے راہ روی سرزد ہوئی تھی۔ دوسرے کہتے ہیں کسیوں کے پاس جانے سے آئے آشک کا مرض لگ گیا تھا۔

کیرک گرد کی ایک اور اہم کتاب ”دہشت کا تصور“ ہے جس میں اس نے دہشت کا نفسانی اور مذہبیاتی تجربہ کیا ہے۔ وہ دہشت اور خوف میں فرق کرتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ خوف تو کسی نہ کسی شے یا فرد کا ہوتا ہے لیکن دہشت کسی خاص شے یا شخص سے وابستہ نہیں ہوتی۔ بلکہ آزادی عمل کی پیداوار ہے یعنی جو انسان آزادانہ عمل کرنے کا تہہ کر لیتا ہے وہ دہشت کا شکار ہو جاتا ہے۔ دہشت شروع ہی سے فکر و اختیار کے ساتھ وابستہ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہر گناہ کے ارتکاب سے قبل دہشت لازماً موجود ہوتی ہے۔ موروٹی گناہ اور دہشت کے تعلق پر بحث کرتے ہوئے اس نے جاب آدم کی مثال دی ہے اور کہا ہے کہ جب آدم سے کہا گیا کہ وہ بھل مت کھائو تو اس امتناع سے آدم کے جی میں اس کو توڑنے اور کھانے کی دہشت پیدا ہو گئی اور دہشت زندگی کے عالم میں انہوں نے بھل کھا لیا۔ یہ موروٹی گناہ اور دہشت نوع انسان کے مقرر میں شامل ہیں اور انسان اسی دہشت کے تحت بار بار گناہ کرتا ہے اور گناہ کے ارتکاب کے ساتھ آزادی عمل سے ہمکنار ہوتا ہے۔ چنانچہ دہشت میں آزادی کا امکان ہمیشہ موجود ہوتا ہے۔ کیرک گرد دہشت کو دو گونہ قرار دیتا ہے۔ ۱۔ شخصی دہشت۔ ۲۔ موروٹی گناہ کی دہشت۔ موراڈ کو میں اس نے حسیاتی عنصر پر زور دیا ہے کہ اس کے خیال میں آدم کی لغزش کے ساتھ ہی جنسیت کا آغاز بھی ہوا تھا۔ اس طرح گناہ اور جنسیت لازم ملزوم بن گئے ہیں۔ جنسیت بذات خود گناہ آلود نہیں تھی لیکن آدم کی لغزش کے ساتھ گناہ آلود ہو گئی۔ حکم خداوندی کے عدول کے خیال سے آدم کے دل میں جو دہشت پیدا ہوئی تھی وہی بھول آدم کا اس منظر بن گئی۔ یہی وجہ ہے کہ اس آدم میں بھی جنسیت کے ساتھ دہشت وابستہ ہوتی ہے۔ انسان دہشت کے سامنے بے بس ہو جاتا ہے اور اس کی قوت اورادی سلب ہو جاتی ہے۔ ایسی بے بسی کی حالت میں وہ بے اختیار گناہ کا ارتکاب کرتا ہے جسے پروانہ شمع کے شعلے میں گھس جاتا ہے۔ کیرک گرد کے خیال میں مرد کی بد نسبت عورت میں دہشت زیادہ ہوتی ہے کیونکہ اس کا جنسی جذبہ زیادہ فوری ہوتا ہے۔ اسی کتاب میں کہتا ہے۔

Kierkegaard by Theodor Haeker. -۱

The Concept of Dread. -۲

۳۔ جرمن زبان میں Angst ڈہشت میں Angst انگریزی میں Anguish۔ اس کا

ترجمہ ڈہشت اور شویش سے بھی کیا گیا ہے۔

”فرض کرو ایک معصوم دوشیزہ ہے جسے کوئی مرد ہوس کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ اس سے وہ دہشت زدہ ہو جاتی ہے۔ وہ غصہ بھی محسوس کر سکتی ہے لیکن پہلا احساس دہش ہی کا ہوگا۔ فرض کرو ایک عورت کسی موحوان کو ہوس کی نگاہ سے دیکھتی ہے۔ یہ موحوان دہش محسوس نہیں کرے گا۔ اس کے جذبات زیادہ سے زیادہ تقرب اور شرم کے ہوں گے۔ وجہ یہ ہے کہ مرد زیادہ روحانی ہوتا ہے۔“

یہ وہی مرد کا تاریخی تعصب ہے۔ مرد شروع ہی سے اپنی ہوساکی پر پردہ ڈالنے کے لیے عورت کو اپنے سے زیادہ ہوساک ثابت کرے کی کوشش کرتا رہا ہے۔ کبرک گرد کی بعض کتابوں کے عنوان اس کی شخصی نفسیات کی عہری کرتے ہیں مثلاً ”خوف اور لرز“۔ ”مرص الموت“ وغیرہ۔ ان میں کچھ اس قسم کے فقرے دکھائی دیتے ہیں۔

”میں کبھی بھی بچہ نہیں تھا۔ میں کبھی بھی حواں نہیں ہوا۔ میں کبھی بھی زندہ نہیں رہا۔ میں کبھی کسی انسان سے محبت نہیں کر سکا۔“

”زندگی کس قدر کھوکھلی اور لمبو ہے۔ کوئی کسی کو دل کرنا ہے۔ کوئی میت کے ساتھ جانا ہے۔ کوئی قبر میں نہیں چلنے مٹی کے پھینکا ہے۔ آخر ستر برس کی عمر کب تک ساتھ دے گی۔ کیوں نہ اس زندگی کا لوڑی طور پر حاکم کر دیا جائے۔ کیوں نہ آدمی قبرستان میں ڈیرا ڈال دے۔ کیوں نہ قبر میں گھس جائے۔“

”امیری روح کسی بوچھل ہے۔ کوئی خیال اسے سہار نہیں دے سکتا۔ پروں کی ہڈی ٹھڈاٹ اسے فضا سے اوپر نہیں اڑا سکتی۔ اگر مہری روح حرکت بھی کرے تو بھی یہ اس پرندے کی مانند ہڈی ٹھڈاتی رہتی ہے جو حوٹان سے حورمدہ ہو۔ سرے ابدوں میں مردہ دلی اور ابدسوں کا غم ہے۔ نکتا ہے جیسے بھونچال آئے والا ہے۔“

اس نوع کی خبروں سے بعض ناقدین نے سچس کی ہے کہ کبرک گرد ”ہر مردگی کے حوں“ کا مریض تھا۔

۱۸۸۶ء میں ”سے ایک صحیح کتاب لکھی جس کے نام وی عنوان میں اس نے ”موحواتی عطا“ کا ذکر کیا ہے۔ یہ فلسفے کی کتاب ہے جس سے بعد میں موحوویت کی تحریک کے فیضان حاصل ہوئے۔ اس کتاب میں کبرک گرد نے لغت ”موحووی“ کو سافسیدہ مفہوم عطا کیا اور بار بار ”موحووی“ کی ترکیب استعمل کی۔ عرب گرد نے موحویت کی کوئی جامع و مانع تعریف نہیں کی۔ بعد کے موحوویت پسند بھی کسی ایک عریف پر مبنی نہیں ہو سکے۔ جسے موحوویت پسند فلسفہ ہیں اسے ہی مفہوم اس ترکیب کو پہنائے گئے ہیں۔ مارتھ لے چھلا کر

کہہ دیا ہے کہ ”موجودیت“ کی ترکیب ہی لغو ہے۔ ہر حال کیرک گرد موجودگی کے معروف معنی سے قطع نظر کر کے ”خالص انسانی موجودگی“ سے بحث کرتا ہے۔ وہ سب سے پہلے یہ سوال پوچھتا ہے کہ بحیثیت انسان ہونے کے موجود ہونے کا مطلب کیا ہے؟ اور جواب میں کہتا ہے کہ موجودگی سے اس کی مراد مجرد و محض موجودگی نہیں ہے بلکہ ”انسانی موجودگی“ ہے۔

یہ کہنے سے اس کا مطلب یہی نوع انسان کی موجودگی بھی نہیں ہے بلکہ فرد کی موجودگی ہے۔ موضوع کی موجودگی ہے۔ فرد کی یہ موجودگی ابدیت میں نہیں ہے بلکہ زمان میں ہے۔ اسی پیدا ہوتا ہے۔ چند سال جیتا رہتا ہے اور پھر مر جاتا ہے۔ وہ ابھی مریں سے اس دنیا میں نہیں آتا۔ آئے چند روزہ فرصت مستعار ملتی ہے۔ اس کے باوجود وہ ابھی ”موجودگی“ کے لیے کیا کچھ نہیں کرتا۔ ایک موجودیت پسند کے لیے ضروری ہے کہ وہ محض عقلیاتی نقطہ نظر سے اس مسئلے کا مطالعہ نہ کرے بلکہ یہ دیکھے کہ انسان کسی جوش جذبہ سے اس ہیئت موجودگی میں زندہ رہتا ہے جس کا انتخاب خود اس نے اپنے لیے کیا ہے۔ ہر جوش جذباتی نقطہ نظر ہی موجودیت پسند فلسفی کو عنایت پسند سے متار کرے گا۔ کیرک گرد کہتا ہے کہ عقلیت پسند محض ایک معروضی مفکر ہے جو تمام احساسات و جذبات سے قطع نظر کر لیتا ہے جب کہ موجودیت پسند موجودگی کے جذباتی پہلوؤں میں اپنے آپ کو کھود دیتا ہے یہی وجہ ہے کہ موجودیت پسند کو موضوعی مفکر کہا جاتا ہے جب کہ سائنس دان اور عقلیت پسند معروضی مفکر کہلاتے ہیں۔ کیرک گرد نے سائنس دانوں اور عقلیت پسندوں کی بڑی تضحیک کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ لوگ انسانی موجودگی میں عملی حصہ نہیں بغیر صرف دور ہی سے اس کا مشاہدہ کرتے ہیں اس حصہ میں اس کے ہیکل اور اس کے ہروؤں پر سمجھ لکھا ہے۔ ذیکارٹ کے فلسفے کا آغاز اس فقرے سے ہوا تھا۔

”میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں۔“

کیرک گرد کہتا ہے۔

”میں ہوں کیوں کہ میں موجود ہوں۔“

اس بات کی شرح کے لیے اس نے ایک عذاب دماغ آدمی کی کہانی لکھی ہے۔ اس آدمی کو اس بات کا علم ہی نہیں تھا کہ وہ اس دنیا میں موجود ہے۔ ایک دن صبح سویرے وہ حائے تو اس پر ابھی موجودگی کا انکشاف ہوا اور اسی روز وہ مر گیا۔ کیرک گرد نے ہیکل کے فکر پر سبید کرتے ہوئے کہا کہ اس کا نظریہ بے مصرف اور بے ثمر ہے۔ کیوں کہ ہیکل نے کہیں بھی انسانی سطح پر ان افکار کی دسے داری قبول نہیں کی۔ اس کی مثال وہ یک ایسے عیسائی سے دیتا ہے جو عیسائیت کے متعلق بحثیں کرتا ہے۔ وعظ دیتا ہے لیکن حوالہ عیسائیوں کی طرح ابھی زندگی نہیں گزرا۔ ہیکل پر اس کا سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ اس کے ”آفاقی ذہن“ میں فرد اس طرح غائب ہو جاتا ہے جیسے ایک بچی ہوئی لہر سمندر کی گہرائیوں میں غائب

ہو جاتی ہے۔ مذہبیاتی مفہوم میں انسانی موجودگی سے کیرک گرد کی مراد ہے "فرد کی موجودگی"۔ بحیثیت ایک لمحے دار، گناہ گار اور مصیبت زدہ انسان ہونے کے جو بسط افکار میں الجھنے کے بجائے اپنی نجات کی فکر کرتا ہے اور یکہ و تنہا اپنے خدا کے حضور میں سر جھکانے کھڑا ہے۔ اس کی رحمت اور بخشش کا طالب ہے۔

کیرک گرد کی ایک اور اہم کتاب ہے "غیر سائنسی پس نوشت کا تذکرہ" جس میں اس نے "مسیحی موجودیت" کو شرح و بسط سے پیش کیا ہے۔ اس کتاب کے مطالب کی تلخیص درج ذیل ہے:-

- ۱۔ تمام اساسی علم کا تعلق موجود سے ہے۔
- ۲۔ جس علم کا تعلق موجود سے نہیں ہے وہ علم اساسی نہیں ہے۔
- ۳۔ معروضی علم میں موضوع یا موجد سے قطع نظر کر لی جاتی ہے۔
- ۴۔ ایک موجود منفی صرف اپنی موجودگی ہی کا علم حاصل کر سکتا ہے۔ اس کے لیے ضروری ہوگا کہ موضوع اپنی موضوعیت ہی میں کھو جائے۔
- ۵۔ صرف مذہبی اور اخلاق علم ہی حقیقی علم ہے کیوں کہ اس کا تعلق براہ راست موضوع سے ہوتا ہے۔
- ۶۔ موضوعیت ہی صداقت ہے۔

کیرک گرد کہتا ہے کہ موضوعی صداقت کا معیار جذباتی اور ارادی ہے عقلیاتی نہیں ہے جب کہ معروضی صداقت کا معیار محض عقلیاتی ہے۔ مثلاً ایک شخص "جو موجود" ہے اور ایسے کسی خیال کو صحیح سمجھتا ہے اور اس کی صحت پر ہرجوش عقیدہ بھی رکھتا ہے تو اس کا وہ خیال صحیح ہوگا۔ یہی بات کیرک گرد کے فلسفے کو مغربی فلسفے کے دھماکانے غالب سے جدا کرتی ہے کہ اس نے استدلال کی خبیث کو معروض سے بدل کر موضوع کی جانب موڑ دیا ہے۔ یعنی بسط و مجرد افکار کے بجائے اس موضوع کو مرکز فکر بنایا جس کے دہن میں وہ افکار پیدا ہوتے ہیں۔ اس کے بیان موضوع ٹھوس شخصیت ہے۔ وہ ہیگل کی طرح خدا کو معروض محض نہیں مانتا بلکہ موضوع محض شخصیت سمجھتا ہے۔ اس طرح اس نے مغربی مثالیت کی ترتیب کو بدل دیا ہے۔ مغرب کا فلسفہ اور سائنس اشیاء کے مشاہدے اور مطالعے سے ابھی جستجو کا آغاز کرتے ہیں جب کہ کیرک گرد کا نقطہ آغاز شخصیت ہے فرد ہے۔ عقلیت پسندی اور سائنس کی جستجو کا آغاز اشیاء سے ہو کر اشیاء ہی پر منتہی ہوتا ہے جب کہ کیرک گرد شخصیت یا فرد سے شروع ہو کر دوبارہ شخصیت اور فرد کی طرف لوٹ آتا ہے۔ یہ جدول کیجھ یوں بیٹے گی۔

عقلیت پسندی اور سائنس :
اشیاء سے شخصیت سے اشیاء

کیرک گرد کی مسیحی موجودیت :

شخصیت — اشیا — شخصیت

کیرک گرد کے خدا کو موضوع محض قرار دینے پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس سے خدا کے وجود ہی کی ہی ہو جاتی ہے۔ یہ استدلال کچھ یوں ہوگا۔
موضوعیت خدا ہے۔

خدا لا انتہا موضوعیت ہے

لہذا خدا خدا ہے۔

کیرک گرد کا خدا ہے وجود کے لیے بساں موضوع یا موجودگی کا محتاج ہے جس کے ماوراء اس کا وجود تصور میں نہیں آ سکتا۔ مذہب کا خدا بدھک وقت موضوع بھی ہے اور معروض بھی۔ اگر خدا کو معروض محض سمجھا جائے جیسا کہ پیگل کے یہاں ہے یا موضوع محض مانا جائے جیسا کہ کیرک گرد کہتا ہے تو وہ مذہب کا خدا نہیں رہے گا مذہب بسدی یا موجودیت بسدی کا حد بن کر رہ جائے گا۔

پیگل پر تنقید کرتے ہوئے کیرک گرد نے اس کے معروضی روح کے تصور کو رد کر دیا اور کہا۔

”موضوع ہی حقیقت ہے اور حقیقت سینہ موضوع ہی میں ہوتی ہے۔“

کیرک گرد کہتا ہے کہ اسان اور خدا کے درمیان کس قسم کا رابطہ ہو گا نہیں ہو سکتا جب تک کہ خدا کو موضوع نہ مانا جائے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ اور حرکی قسم کا تعلق صرف ایک موضوع اور دوسرے موضوع ہی میں قائم ہو سکتا ہے۔ موضوع اور معروض کے درمیان پیدا نہیں ہو سکتا۔ پیگل کے نظام فکر میں ارد حقیر و صغیر ہے کیوں کہ کتاب عین مطلق کے تدریسی انکشاف کا نام ہے جس میں فرد لے ماہ اور مجبور ہے۔ کیرک گرد کہتا ہے کہ فرد کوئی تدریسی ترشائی ہوئی ہے جس سے ہنک فاعل مختار ہے اور غلبہ اصحاب و فیصلہ رکھتا ہے۔ کیرک گرد انسان کے قدر و اختیار اور شخصی انتخاب کو براہم سمجھتا ہے۔ کہتا ہے۔

”میرا انتخاب اور فیصلہ شخصی ہے۔ کوئی ذات مطلق میرے لیے کسی نہ کسی کا فیصلہ نہیں کر سکتی۔ میں خود اپنی مرضی اور اپنے اختیار سے اپنے فیصلے کرتا ہوں۔“

کیرک گرد اس فردیت کو بھی قبول کر لیتا ہے جو موضوعیت کا لازمی نتیجہ ہے۔ فردیت پر روز دینے ہوئے کہتا ہے۔

”اگر میں نے اپنی قبر کے لیے کوئی کتبہ جوہر کیا وہ ہوگا۔ وہ فرد۔“

کیرک گرد انسانی ذہن کی ترقی کے لیے قدر و اختیار کو ضروری سمجھتا ہے۔ ایک مذہبی آدمی ہونے کی حیثیت سے اس کا خیال تھا کہ انسان صرف خدا کے

حضور ہی میں موجود رہ سکتا ہے لیکن اس حضوری کے لیے لازم ہے کہ وہ اپنے آپ کو گناہ گار تصور کرے کیوں کہ اس کے خیال میں گناہ گار ہونے کا احساس ہی انسان کے دل میں جذبہ مذہبیت کو پیدا کرتا ہے۔

کبرک گرد کے افکار حق کی تشریح و ترجیحی بعد کے موحودیت پسندوں نے کی درج ذیل ہیں۔

۱۔ معروفی استدلال جس سے سائنس کام لیتی ہے غلط ہے کیوں کہ صرف موضوعی اندر مگر سے انسانی مسائل اور عقیدوں کو حل کیا جا سکتا ہے۔ ہر انسان کسی نہ کسی پہلو سے ہکتا اور بے مثال ہے اس لیے اس کا نقطہ نظر بھی منفرد اور ہکتا ہونا چاہیے۔ اس کے خیال میں اخلاق فیصلہ اس وقت صحیح ہوتا ہے جب وہ اتفاق نہ ہو بلکہ انفرادی ہو۔

۲۔ اس نے ذہنی کرب اور تشویش کے تصورات پیش کیے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان فاعل مختار ہے جس کے باعث وہ حواس بد اور گناہ کو اپنے اندرون میں پیدا ہوتے ہوئے محسوس کرتا ہے۔ اسی قدر و اختیار کے باعث انسان جذباتی حشر اور کشمکش میں مبتلا ہو گیا ہے۔ اس کشمکش سے صرف مسیح مہجی ہی انسان کو نجات دلا سکتا ہے۔

۳۔ انسان پر قدر و اختیار کے باعث ہی دے داری کا بار پڑا ہے۔

۴۔ موضوع ہر وقت کسی نہ کسی ٹوش میں لگا رہتا ہے۔ علم بعین عالم کے ٹوٹی وجود میں رکھنا۔ کسی سے کا ادراک کسی وقت ہو سکتا ہے جب کوئی صاحب ادراک بھی موحود ہو۔ دیا میں اگر ٹوٹی سے معنی سے ہو وہ اپنے ”موجود“ ہونے کا احساس ہے۔

۵۔ زندگی کی بے ثباتی کا احساس انسان کے دل میں کانٹا بن کر چھتا رہتا ہے۔ جب وہ بقائے دوام کا آرزو مند ہوتا ہے تو صورت حالات الماک ہو جاتی ہے اور انسان اپنے آپ کو موضوع سمجھے کے محائے محض ایک نئے سمجھے لگتا ہے۔

۶۔ انسانی زندگی حقیقتاً بے معنی اور سہل ہے اور ہر شخص خود حسب مقدور اس میں معنی پیدا کرتا ہے۔

۷۔ معروفی انداز فکر انسانی تحصیل کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ تحصیل محض عقل و حرد پر مشتمل ہیں یہ بلکہ اس میں احساسات و جذبات۔ قدر و اختیار اور دین و مہم کے عناصر بھی موحود ہیں۔ سائنس سابقہ معلومات کی بنا پر دراک حق کی ٹوس کرتی ہے حالانکہ حق کا معیار ہمیشہ موضوع ہی میں کرتا ہے حق وہی ہے جو موضوع کے لیے حق ہے۔

۸۔ گہکار ادبی سرگ سے دور رہتا ہے لیکن جب خدا اس کی زندگی میں آ جاتا ہے تو احساس گناہ کی لہری دور ہو جاتی ہے۔ حواس گناہ سے نا آسا ہو

وہ خدا سے دور رہتا ہے کیوں کہ وہ خود اپنے آپ سے دور ہوتا ہے۔ گناہ کا احساس انسانی شعور کی گہرائیوں کو کھگانا ہے اور اُسے اپنے آپ کے قریب لے آتا ہے۔ اپنی کتاب ”مرض اور موت“ میں وہ کہتا ہے کہ انسان کے دکھ اور درد کا سرچشمہ خود اس کے باطن میں ہے۔ اس دکھ درد کے لیے خارجی ماحول کو دسے دار نہیں گردانا جا سکتا۔ ادیت ہمیشہ داخلی ہوتی ہے اور اس میں تشویش، احساس گناہ اور مایوسی کو دخل ہے۔

کیرک گرد مذہب اور فلسفے دونوں میں یونانی روایات کا مخالف تھا اور عقل استدلالی سے قطع نظر کرنے کی دعوت دیتا تھا۔ اس لحاظ سے وہ سوتھر کے زیادہ قریب ہے اور اس کے اس نوع کے اقوال پر صاد کرتا ہے۔

”— جو شخص عیسائی بنا چاہتا ہے اُسے چاہیے کہ وہ عقل کی آنکھ نکال دے۔“

”— تمہارے لیے ضروری ہے کہ تم عقل سے کنارہ کشی ہو جاؤ بلکہ اسے جان سے مار دو۔ جب تک تم یہ نہیں کرو گے تم آسانی بادشاہت میں داخل نہیں ہو سکو گے۔“

”عقل ایک کسبی ہے۔“

کیرک گرد کہتا ہے۔

”— صرف ہرجوش جذبات کا اخذ کیا ہوا نتیجہ ہی قابل وثوق ہو سکتا ہے۔“

”— ہمارے زمانے میں حس شے کی کمی ہے وہ تفکر میں ہرجوش جذبہ ہے۔“

کیرک گرد کی یہ خرد دشمنی بھی موجودہ کی ایک اہم روایت بن چکی ہے۔ دوسرے خرد دشمنوں کی طرح وہ بھی اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ محض اس بنا پر عقل استدلالی سے کنارہ کشی نہیں کی جا سکتی کہ وہ زندگی کے تمام عقیدوں کو حل کرنے سے ماصر ہے۔ ہرجوش جذبات بھی تو زندگی کے تمام عقیدے حل کرنے سے معذور ہیں بلکہ انسانی زندگی کے اکثر عقیدے ہرجوش جذبات ہی کے پیدا کردہ ہیں۔ کیرک گرد کی خرد دشمنی نے اُس کے اسلوب بیان کو بھی متاثر کیا ہے۔ وہ بڑی الجھی ہوئی ٹر لکھتا ہے اور اس کی تالیفات میں ربط و سلسل کا فقدان ہے۔

کیرک گرد کے افکار پر محاکمہ کرتے وقت اس حقیقت کا پیش نظر رہنا ضروری ہے کہ یہ بادی طور پر وہ ایک مذہبی مفکر اور مصلح ہے۔ ہائی ڈگر سے کہا ہے کہ وہ ایک سکیم ہے فلسفی نہیں ہے۔ اپنی ایک کتاب ”عیشیت ایک مصنف کے مری کتاب کے نقطہ نظر“ میں جو ۱۸۸۸ء میں چھپی تھی اُس نے دعویٰ کیا کہ میں ”اساور میں اللہ“ ہوں اور ایک الہامی آواز میری رہتی کرتی ہے۔ اس کتاب کا ذکر حالی نے دلچسپی سے کیا کہ اس کے محبوب فلسفی سقراط کو بھی ”میر کی آواز“ برے کیوں سے منع کیا کرتی تھی۔ کیرک گرد کے خیال میں اُسے مروحہ عیسائیت کی صلاح کا کام دیا گیا تھا۔ وہ معاصر عیسائیت سے اس لیے بے راز تھا کہ کلیسا، رومن کیتھولک اور وہ مذہب کے احواز دار بن گئے ہیں۔ اُن کی

تقسیم فروشی اور دکان آرائی کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے کبرک گرد نے کہا کہ خدا اور بدے کے مابین بلا واسطہ قلبی و روحانی ربط و تعلق مچی عبائیت ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس مقصد کے لیے خدا کو ایک شخصیت ماننا پڑے گا جو بذات خود جنبات و احساسات سے متصف ہے۔ اپنے بتوں کے روحانی کرب سے متاثر ہوتی ہے اور گناہ گاروں کی پشیمانی کو نظر استعسا سے دیکھتی ہے۔ کبرک گرد کے خیال میں "موجودہاتی کرب مائی" اس دہشت سے پیدا ہوتی ہے جو موروں گناہ کے ساتھ شروع سے وابستہ ہے۔

کبرک گرد نے کہا کہ موضوعیت ہی صداقت ہے۔ فلسفیانہ نقطہ نظر سے یہ دعویٰ محل نظر ہے۔ موضوعیت اور فردیت باہم دگر وابستہ ہیں۔ جب موضوعیت ہی کو صداقت مانا جائے گا تو ہر فرد کا صداقت کا تصور اس کے ساتھ خاص ہوگا۔ اس صورت میں ہر فرد ہر اس خیال کو مبنی پر صداقت سمجھے گا جو اس کی ذاتی رائے کی تصدیق کرے گا۔ چنانچہ صداقت کے اتنے ہی تصورات ہوں گے جتنے کہ افراد۔ گویا صداقت کا تصور ہی باطل ہو جائے گا۔ یہی حال اخلاقی قدروں کا بھی ہوگا۔ جب ہر فرد ہر موضوع حس و قبح یا غیر و شر کا معیار اپنی شخصی پسند۔ ارادے یا حذے کو بنا لے گا جیسا کہ کبرک گرد کی دعوت ہے تو غیر و شر کا کوئی معیار ہی باقی نہیں رہے گا۔ جو شخص جس بات کو غیر سمجھے گا وہی اس کے لیے غیر ہوگی۔ دنیا نے فلسفہ میں انتہا پسند موضوعیت و فردیت کی یہ روایت کثرت گرد سے شروع نہیں ہوئی۔ اس کا آغاز قدم یونان کے سوفسطائیوں پر وناغورس وغیرہ سے ہوا تھا۔ سوفسطائی بھی معروضی صداقت کے منکر تھے۔ ان کا اصول تھا۔

"خیر وہ ہے جسے میں جبر جانتا ہوں۔ سچ وہ ہے جسے میں سچ مانتا ہوں۔" افلاطون نے۔ سوفسطائیوں کی ژولیدگنی فکر اور دہنی ہر اگندگی کا پردہ چاک کیا تھا۔ کبرک گرد نے مسئلہ کی اس روایت کا احیا کیا تھا جب اس نے کہا کہ موضوعیت ہی صداقت ہے۔

معاشری پہلو سے کبرک گرد کی موضوعیت اور فردیت ترقی پرور اجتماعی تقاضوں کے منافی ہے۔ جس معاشرے میں ہر فرد موضوعیت اور فردیت کے تحت اپنے ہی شخصی معاد کے حصول میں ہمہ وقت کوشاں رہے گا اس کے دل میں انسانی ہمدردی اور دلسوری کے سونے خشک ہو جائیں گے۔ جب نظریاتی سطح پر اس حقیقت کو تسلیم کر لیا جائے کہ موضوعیت ہی صداقت ہے تو عملی دنیا میں ہر فرد ذاتی معاد کی پرورش میں اپنے آپ کو حق بجانب سمجھے گا خواہ اس کے حصول کے لیے آئے دوسروں کے حقوق و معادات کو ہاساں ہی کرنا پڑے۔ کبرک گرد نے موضوعیت اور فردیت کا یہ سچہ قول کر لیا۔ ۱۸۸۶ء میں اس نے ایک ناول پر سہ لکھا جو بعد میں "دور حاضر" کے عنوان سے شائع ہوا۔ اس ناول میں اس نے اشتراکیت کی جو آن دنوں شائع ہو رہی تھی سخت مخالف کی اور کہا

”اجتماعی ملکیت کا دیو فرد کی انفرادیت کو ختم کر رہا ہے۔“

اشتراکیت کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے۔

”اس کی اشاعت کے روکنے کے لیے ضروری ہے کہ فرد اپنی تہائی میں وہ

شجاعت بدلے کرے جو اس آدمی کے حصے میں آئی ہے جو صرف خدا کے

سامنے جواب دہ ہوتا ہے۔“

اسی مقالے میں اس نے ”عوام کے خلاف تشدد کے خلاف۔ سطحیت۔ کمیونٹی۔ بیہوشی

اور حیوانیت کے خلاف“ کشمکش کرنے کی دعوت دینے ہوئے کہا ہے کہ ”ہموار

کر دیے والے اس عمل کو صرف اہل مذہب ہی روک سکتے ہیں۔“

کیرک گرد کے ان خیالات کے پیش نظر اس بات سے چندان حیرت نہیں ہوتی

کہ یورپ اور امریکہ میں اس کی موجودیت کا خیانت گرم جوشی سے خبر مقدمہ کیا

گیا ہے اور اس کی اشاعت بڑے جوش و خروش کے ساتھ کی جا رہی ہے۔ اصلاح یافتہ

کلیسا کے پادری۔ کلمائے روم کے زعماء اور یہودی اخبار سب مل کر ”ہموار کر

دینے والے عمل“ کو روکنے میں کوشاں ہیں۔

کیرک گرد دو دہستوں کا بانی ہے :

- ۱۔ موجودیت پسندی۔
- ۲۔ جدلیاتی الٹیماٹ۔

مذہبی موجودیت پسندوں میں حریل مارسل اور کارل جا سپرز اسی کے حوصلہ میں

ہیں۔ سارتر نے اہی موجودیت کی تعبیر کیرک گرد کی طرح فرد ہی کے حوالے سے کی

ہے۔ دنیائے ادب میں کیرک گرد نے ایسن۔ آرٹھر سٹرنگ برگ۔ سارتر۔ کاسو

ولگیر کے فن و ادب پر گہرے اثرات ثبت کیے ہیں۔ ایمیل برور کی جدلی الٹیماٹ کا

پیرایہ استدلال وہی ہے جو کیرک گرد کا ماہ الامتياز تھا۔ یہودیوں میں مارٹر پیور

اور اس کے تلامذہ ایسے مذہب کی مجلہد کیرک گرد کے موجودہائی انکار کی روشنی میں

کر رہے ہیں۔ مارٹن لیویر کی کتاب ”میں اور تم“ کو مذہبی حلقوں میں قدر کی نگاہ

سے دیکھا جاتا ہے۔ عیسائی متکلمین کیرک گرد کی خرد دشمنی کے باعث اس کی تعریف

میں رطب اللسان ہیں۔ کیرک گرد سے پہلے حرمین فلاسفہ پامان اور شیلنگ نے

عقل و خرد کی محالمت کرتے ہوئے جلت ’ وحدان اور اشراق کو اس پر فوقیت دے

کی کوشش کی تھی۔ کیرک گرد اپنے روز نامے میں لکھتا ہے۔

”مقصد تو یہ تھا کہ عقل اور صرف عقل ہی کی محالمت کی جائے۔ مجھے اس کام

کے لیے مامور کیا گیا تھا اسی لیے مجھے عقل کے تیز ہتھیار سے سنج

کیا گیا۔“

کیرک گرد جیسا ربرک مطلق جہاں ٹھوکر کھایا گیا ہے ظاہر ہے کہ جب تک

خرد دس عقل کی مقصد کی کوشش میں عقل ہی کے ہتھیار سے کام لے گا تو گویا وہ

خود اپنے نتائج فکر کو باطل ثابت کر رہا ہوگا۔ عقل کو ناقص سمجھنے والے کی عقل

استدلال کیسے محکم ہو سکتا ہے۔ یہ کیرک گرد ہی کا ہیں تمام خرد دشمنوں کا جہ

ہے کہ وہ عقلی دلائل سے عقل کی تفتیش کر کے خود اپنے ہی نظریات کی ہی کرے ہر

عبور ہو جاتے ہیں۔

کیرک گرد کے منشر افکار کو کلر حاسرے نے ایک باقاعدہ مکتب فکر کی صورت میں مرتب کیا اور فلسفہ موجودیت کی تشکیل عمل میں آئی۔ کلر حاسرے اولڈن برگ (جرمنی) میں ۱۸۸۲ع میں پیدا ہوا۔ اس نے اوائل عمر میں قانون اور طب کا مطالعہ کیا اور پھر نفسیات کی طرف رجوع کیا۔ کئی سال تک وہ ہانڈل برگ کے شعبانے میں تنبیہ معالج کی حیثیت سے کام کرتا رہا۔ ۱۹۲۱ع میں وہ فلسفے کا درس دینے لگا اور اس نے کیرک گرد کے افکار سے اہل علم کو روشناس کرایا۔

حاسرے کہتا ہے کہ مابعدالطبیعیاتی افکار اور ازلی وابدی صداقتوں کے تصورات محض اوہام باطل ہیں۔ ہر فرد ایک خاص لمحے میں ایک خاص حالت میں موجود ہے اور خاص قسم کے واردات و تخریبات سے دو چار ہوتا ہے۔ اس وقت وہ کسی وجود مطلق کے متعلق نہیں سوچتا بلکہ اپنے موجودہ واردات ہی کو پیش نظر رکھتا ہے۔ حاسرے کے خیال میں دور حاضر کے صرف دو فلسفے حیدالفر ہیں۔ وہ ہیں نیشے اور کیرک گرد۔ ان کے نظریات مکتبی اور رواہتی فلسفے کے خلاف بغاوت کی نمائندگی کرتے ہیں۔ نیشے اور کیرک گرد میں فلسفہ یونان کی محالف کا عصر مشترک ہے۔ نیشے عیسائیت کا مخالف تھا۔ کیرک گرد نے بھی مروجہ عیسائیت کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی ہے۔ کیرک گرد کی طرح حاسرے بھی سائنس کا مخالف ہے اور کہتا ہے کہ سائنس کے احاطہ کار کو محدود سمجھنے ہی سے ہم موجودی فلسفے کے قبول کے لیے تیار ہو سکتے ہیں۔ اس کے خیال میں فلسفہ وہاں سے شروع ہوتا ہے جہاں عقل ماکام اور درمیانہ ہوتی ہے مابعدالطبیعیاتی حاسرے ”عراقاب“ ہو جاتی ہے۔ حاسرے قدماء یونان کا اس لیے مخالف ہے کہ اس کے خیال میں (۱) قدماء یونان نظریاتی محزے میں الجھے رہے اور انہوں نے حیات اسان کو بدلنے کے لیے کوئی ہلاواسطہ دعوت نہیں دی۔ (۲) وہ اس بات کی دعوت دیتے ہیں کہ ہم مفکر اور تجربہ پسند بن جائیں۔ حاسرے نیشے سے خاصا متاثر ہے۔ فلسفیانہ عقاید میں اسے لا ادری کہا جاتا ہے۔

جریل مارسل کیرک گرد کا متقدم ہے اور اسی کی طرح مسیحی موجودیت کی ترمیمی کرتا ہے۔ وہ ۱۸۸۹ع میں بیکہ روسن کیتھولک گھرانے میں پیدا ہوا لیکن بعد میں لا ادری ہو گیا۔ فلسفے میں وہ ہیکل برٹے لے اور رائس سے متاثر ہوا اگرچہ اس کے خیال میں ان فلاسفہ نے فرد کے موجود ہونے کی حقیقت کو نظر انداز کر دیا ہے اور سطی مشگکیوں میں الجھ کر رہ گئے ہیں۔ جنگ عانیگمرے اس کے دہس میں یہ بات واضح کر دی کہ جدید تمدن کی بنیادیں تھاب وادی ہیں۔ اس کے نظریے میں برگسٹ کے اثرات کی جھلک بھی دکھائی دیتی ہے جس سے اس نے وحدان اور حرد دسمی کے تصورات اخذ کیے ہیں۔ جریل مارسل مابعدالطبیعیات کی طرف بھی مائل تھا اور حاضرات ارواح میں دلچسپی لیتا تھا۔ اسے انک فاس اعسا غنیل نگار اور موسیقار بھی سمجھا جاتا ہے۔ اپنی کمینوں میں وہ افراد کو آن کے مخصوص ماحول سے وابستہ

کر کے دیکھتا ہے اور موسیقی کے زیر اثر وہ آن معانی سے بھی افسوس کرتا ہے جو حقائق سے ماوراء ہوتے ہیں۔ اس کی تمثیلوں کے کردار شدید عروسی اور نسوانی میں مبتلا دکھائی دیتے ہیں۔ ۱۹۲۸ء میں اس نے تپسہ لیا اور کلبسائے روم سے دوبارہ وابستہ ہو گیا۔ وہ کہتا ہے کہ انسان باس کے باعث داخلی حلا اور احساس تہائی کا شکار ہو جاتا ہے جس سے محنت ہائے کے لیے انسان کو عالم ماوراء سے رجوع لانے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

جن فلاسفہ نے کیرک گرد اور حیرل مارسل کے مذہبی افکار سے قطع نظر کر کے موجودیت کو حالصاً محققانہ علمی بنیادوں پر استوار کرنے کی کوشش کی ان میں ہائی ڈگر اور ژان پال سارتر ممتاز مقام کے مالک ہیں۔

مارٹن ہائی ڈگر ۱۸۸۹ء میں پیدا ہوا۔ اوٹلی شاپ میں اس کا ارادہ کلبسائے روم سے وابستہ ہونے کا تھا لیکن بعد میں العاد کی طرف مائل ہو گیا۔ جب وہ مار بوگ میں فلسفے کا استاد تھا تو اس نے کاسٹ اور اعلیٰوں کے افکار پر قابل قدر کتابیں لکھیں۔ وہ نشے اور پسرل سے جہت متاثر ہوا۔ وہ کیرک گرد کو بعض ایک مذہبی اہل قلم سمجھتا ہے اور نشے کی طرف مائل ہے جسے وہ عظیم فلاسفہ میں شمار کرتا ہے۔ گشتہ جنگ عظیم میں اس نے ماسیوں کی پسوانی کی تھی اس لیے جنگ کے خاتمے پر آگے درس گھر سے ہٹا دیا گیا۔ آج کل وہ گوسہ شوی کی زندگی بسر کر رہا ہے۔

بعض اہل الرائے ہائی ڈگر کے فلسفے کو موجودیت کا نام نہیں دیتے کیونکہ اواخر ہر میں اس نے یہ تکرار کیا ہے کہ اس نے شروع ہی سے اپنی توجہ وجود پر مرکوز رکھی ہے اور موجود کو ہمیشہ ثابری حیثیت دی ہے۔ وہ خود بھی اپنے موجودی ہونے سے انکار کرتا ہے۔ چنانچہ اپنی کتاب ”وجود اور رساں“ میں اس نے انسان یا فرد کو موضوع بحث نہیں بنایا جیسا کہ موجودیوں کا شعار ہے بلکہ وجود ہی پر مبنی حاصل بحث کی ہیں۔ جہاں کہیں اس نے فرد کے وجود ہونے پر بحث کی ہے وہاں بھی اس کا مقصد یہی رہا ہے کہ موجود کے واسطے سے وجود کی کتبہ کو ہائے کی کوشش کی جائے۔ ہر صورت سارتر کے افکار پر اس نے گہرے اثرات ثبت کیے ہیں۔ اس کے اہم موجودی فکر درج ذیل ہیں۔

۱۔ انسان ایک سے نہیں ہے بلکہ ایسا وجود ہے جو صاحب اختیار ہے اور فرب فیصلہ رکھتا ہے۔ اس لیے وہ اپنے فلسفے کو انسان ہستی کا فلسفہ کہتا ہے۔ وہ انسان کو صداقت کا موجد بھی سمجھتا ہے اور انسان کے مقابلے میں خدا کا بھی قائل ہیں۔

۲۔ انسان آزاد ہے فاعل مختار ہے۔ یہی اختیار اس کے لیے تشویش کا باعث بن گیا ہے۔ وہ تشویش اور دسم میں غرق کر رہا ہے۔ دہشت کسی خارجی شے سے وابستہ ہوتی ہے جب کہ تشویش انسان کے اندرون سے ابھرتی ہے۔

۳۔ اذیت موت اور فنا کے بلع احساس سے پیدا ہوتی ہے۔ موت کو اس نے

نستی کا نام دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان کچھ نہیں جانتا کہ وہ کہاں سے اس عالم آب و گل میں وارد ہوا نہ اسے اپنی منزل کا کچھ علم ہے۔ انسان چاروں طرف سے فنا اور نستی میں گھرا ہوا ہے جس کا احساس اس کے لیے کرب ناک ادیت کا باعث ہوا ہے۔ یہ اذیت ہمارے دل و دماغ کی گہرائیوں میں سراپ کر چکی ہے اور ہم اس غرابہ آباد کما میں اپنے آپ کو یکسو تھا اور بے بس پاتے ہیں۔ سب تک ہم اپنے آپ کو نوع انسان سمجھتے رہیں ہمیں غلط کا احساس ہونا ہے لیکن حب ہمیں ایسے فرد ہونے کا احساس ہونا ہے تو ہم غلط کے احساس سے محروم ہو جاتے ہیں اور نستی اور صافی دہشت ہم پر غلبہ پا لیتی ہے۔ موت اور فنا ایک ٹھوس حقیقت ہے اور ہر موجود کا عنصر لازم ہے۔

۴۔ غل و خرد کا احاطہ کر عہود ہے اور سائنس اسکی فطرت سے متعلق پسین کچھ نہیں بنا سکتی۔

۵۔ صرف انسان ہی موجود ہے۔ چنانچہ ہیں لیکن وہ "موجود" نہیں۔ درخت ہیں لیکن "موجود" نہیں۔ گھوڑے ہیں لیکن وہ "موجود" ہیں۔ ہائی ڈگر کے فلسفے کے دو بنیادی افکار نستی اور قدر و اختیار کو سارتر کے شرح و بسط سے بیان کیا ہے۔ ہائی ڈگر کی اخلاقیات بھی انہی تصورات سے متفرع ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اخلاق کے کوئی بندھے نئے اصول نہیں ہیں نہ ازلی وابدی اخلاقی قدروں کا کوئی وجود ہی ہے۔ ہم جس لمحے میں موجود ہیں اسی گریز یا لمحے میں ہماری گہراں اخلاقی قدروں کا ظہور ہوتا رہتا ہے۔ اس لمحے میں ہم جو کچھ بھی کرتے ہیں اس میں ہم مختار مطلق ہیں۔ اس وقت جو نتیجہ بھی ہم کریں وہی ہمارا اخلاق ہے۔ گویا ہم لمحہ بہ لمحہ اپنی اخلاقی قدروں کی تخلیق کرتے رہتے ہیں۔ ازلی وابدی قدروں محض واجبے ہیں۔

ژان پال سارتر ۱۹۰۵ء میں پیدا ہوا۔ ابھی وہ دودھ پیتا ہے تھا کہ اس کا باپ فوت ہو گیا۔ اس کے ماما بڑے لاڈ اور چاؤ سے اس کی پرورش کی اس کی غیر معمولی دکاوت کے آثار عین ہی سے ظاہر ہونے لگے تھے۔ وہ ایک دہلا، پتلا، بھینکا، بیمار ہے تھا لیکن جیسا کہ اس کی خود نوشت سوانح "الفاظ" سے معلوم ہوتا ہے بلا کا دہن تھا۔ کہتا ہے۔

"میری ماں کہتی ہے کہ میں دس ماہہ عہ تھا اور تھوڑی سی زیادہ مدت تک بک کر دوسرے بچوں کی بہ حمت زیادہ حسہ اور چمکیلا ہو گیا تھا۔"

اثر حمت چھوٹی عمر ہی میں جسے ماسطہ تطبیقاتی اور نفسیاتی مسائل پر غور کرنے لگا جو اثر باحوں کو ساری عمر رہاں ہیں کورے مثلاً وہ گیارہ برس کا تھا جب اس کے خدا کے وجود سے انکار کر دیا۔ یہ شخص اعلیٰ سی ہیں ہے کہ اسی سال اس کی ماں نے دوبارہ ایک بھری اعیشی سے جناح کر لیا تھا۔ سارتر جیسے ذکی احساس لڑکے کو اس نکاح سے اتنا ہی شدید صدمہ ہوا ہوگا۔ نہ سیکسٹر کے مشہور المیہ کردار بیلٹ کو ہوا تھا۔ یہ بات اس کے لیے سوناں روح سے کہ یہ تھی

کہ ایک اجنبی اُس کی ماں کی محبت میں برابر کا شریک ہو گیا تھا اور اس کی بیماری ماں پر وقت ایسے لڑائے جیسے کی ناز برداری کرنے کے عائد اس نو وارد کی تالیف قلب میں لگی رہتی تھی۔ ممکن ہو سکتا ہے کہ اسی عروسی بے اُس کے سبھی عقائد کو مجروح کیا ہو اور اُسے عورت سے بھی متفر کر دیا ہو۔

سارتر کو شروع ہی سے فلسفے میں گہرا شغف تھا۔ وہ ہر روایتی عقیدے کو شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھتا تھا اور پورے سنیے میں ذاتی رائے رکھتا تھا۔ ۱۹۲۶ء میں اُس نے فلسفے کی ڈگری لی۔ اس کے بعد دو سال تک اُسے لازمی فوجی تربیت حاصل کرنا پڑی۔ کچھ عرصے تک وہ ایک نصابی مدرسے میں پڑھاتا بھی رہا۔ اس زمانے میں وہ سمعی و بصری، واپسون کا شکار تھا اور اس وہم میں مبتلا تھا کہ ایک بھلی اُس کا پیچھا کرتی رہتی ہے۔ ایک رات اپنی روسی محبوبہ اولگا کے ساتھ شب گشت کرتے ہوئے اُس نے محسوس کیا کہ ایک بھلی اُس کا تعاقب کر رہی ہے۔ بعد میں یہ بات اُس نے اپنی دوست سمون دی بوواٹر کو بھی بتائی تھی۔ دوسری جنگ عظیم کا آغاز ہوا تو سارتر کو فوجی خدمات کے لیے طلب کر لیا گیا۔ جنگ کے پہلے ہی برس وہ جرمنوں کے ہاتھ قید ہو گیا۔ ایک برس کی نظر بندی کے بعد اُسے طبی وجوہ کی بنا پر رہا کر دیا گیا۔ ۱۹۴۰ء میں فرانسیسیوں کو شکست فاش ہوئی اور فرانس پر جرمنوں کا تسلط ہو گیا۔ ان ایام میں خیالے فرانسیسیوں نے فاقوں کے خلاف تحریک مقاومت شروع کی جس میں سارتر نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ جرمنوں کے استبداد اور تسلط سے سارتر نے جو عذاب ناک لفظی محسوس کی اور انفرادی حیثیت سے اُس نے مقاومت کا جو بیڑا اُٹھایا اُسے عمومی حیثیت دے کر ہی اُس نے اپنا فلسفہ موجودیت مرتب کیا ہے۔ چونکہ افراد ہی حرسوں کے خلاف لڑ رہے تھے اور یہ رضا و رغبت اپنی عزیز چاہیں قربان کر رہے تھے اور انفرادی طور پر ذاتی وابستگی سے انہیں اپنی راہ عمل کا انتخاب کرنا پڑتا تھا اس لیے موضوعیت اور فردیت فلسفہ موجودیت کے اساسی تصورات قرار پائے۔ مقاومت کے دوران سارتر آزادی کے ایک نئے مفہوم سے آشنا ہوا۔ ”جمہوریہ سکوت“ میں اُس نے اپنے تجربے کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ اس میں وہ لکھتا ہے۔

”ہم کبھی بھی اتنے آزاد نہیں تھے جتنا کہ حرسوں کے تسلط کے دوراں میں تھے۔ ہمیں تمام حقوق سے محروم کر دیا گیا تھا۔ ہمیں بات کرنے کا حق بھی میسر نہیں تھا۔ ہر روز ہماری موتیں کی حقیقت تھی اور ہمیں یہ سب کچھ چپ چاپ سہا پڑنا تھا۔ ہمارے گروہ کے گروہ مردوری جو دیس یا سیاسی قید کے نام پر حلا وطن کر دیے گئے۔ سپاہیوں، افساروں کے اعلانات میں سہا کے پردے پر ہماری حوئے رنگ اور گھاؤں تصویر دکھائی دیتی تھی۔ ہمارے سہم گر یہ موقع رکھتے تھے کہ ہم سے قبول کر لیں۔ یہی وجہ ہے کہ

ان حالات میں ہم آزاد تھے۔ ہمارے افکار میں ناتسوی زہر سراپا کر چکا تھا اس لیے ہم اپنے صحیح خیال ہی کو اپنی صحیح مہدی سے تعبیر کرتے تھے۔ طالب ور پولیس پسین وہاں ہندی پر عبور کر رہی تھی۔ اس لیے ہندی زبانوں سے نکلا ہوا ہر لفظ صوبوں کے اعلان کا درجہ رکھتا تھا۔ ہمارا ہر وقت شکار کھیلا جاتا تھا اس لیے ہمارا ہر اسرارہ عجیبہ دسے دارانہ و بسکی سے بھر دیا۔ ان صبر آزما حالات ہی نے ہمارے لیے یہ ممکن بنا دیا کہ ہم اس ہرجوش اور محال قسم کی موحودگی سے دو چار ہوں جو اسان کا مقدر بن چکی ہے۔ حلاوطنی، قید اور خاص طور پر موت جس سے ہم اپنے ہر مسرت اہام میں خوب زدہ رہتے تھے ہمارے لیے ایسے تجربات کی صورت احبار کر گئی جو عدتاً اختیار کیے جاتے ہیں۔ ہم نے مان لیا کہ وہ ناگزیر حادثات ہیں اور نہ متواتر خطرات ہیں لیکن ہمارے لیے ضروری ہو گیا کہ ہم انہیں بطور اپنے مقدر کے قبول کر لیں اور انہیں اپنی انسانی حقیقت کا گہریر مبداء تصور کریں۔ ہر لمحے ابھر پور مفہوم میں پسین اس چھوٹے سے نقرے کا احساس ہوتا رہا کہ "انسان فانی ہے" اور ہم میں سے ہر ایک کے اپنی زندگی سے متعلق جو انتخاب بھی کیا وہ حتمی تھا۔ کیونکہ وہ موت کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر کیا کیا تھا اور کچھ اس طرح کا تھا کہ "ہمیں سر جانا منظور ہے لیکن۔۔۔" یہاں میں ان لوگوں کی بات نہیں کر رہا جو چہدہ و منتخب تھے اور ملاومت میں حصہ لے رہے تھے ہندک ان تمام فراہمیوں کا ذکر کر رہا ہوں جنہوں نے چار سال تک دن رات کے ہر لمحے میں کہا "ہیں!" دشمن کے ظلم و تشدد نے ان غیر معمولی حالات میں ہمیں ایسے سوالات پوچھنے پر مجبور کر دیا جو آدمی کو عام حالات میں نہیں سوجھا کرتے۔ ہم میں سے وہ تمام لوگ جو ملاومت کی تفصیل جانتے تھے نشوونما کی حالت میں اپنے آپ سے پوچھتے تھے "آپہوں نے مجھے حسابی ادیت دی تو کیا میں چپ رہ سکوں گا۔" اس طرح آزادی کا بنیادی سوال اٹھایا گیا اور ہم اس گہرے علم سے بھر دے ہوئے جو کہ کسی آدمی کو اپنی ذات سے متعلق ارزانی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ انسان کا راز نہ "اڈس انہیں" میں ہے، نہ کہتری کی الجھن میں۔ یہ اس کی اپنی آزادی کی حدود ہیں۔ اس کی موت اور جسمانی ادیت کا سامنا کر کے کی اہلیت۔ وہ لوگ جو زیر زمین کام کر رہے تھے ان کی کشمکش کے احوال نے ہمیں ایک نئی قسم کا تجربہ عطا کیا۔ وہ فوجیوں کی طرح کھلم کھلا نہیں لڑتے تھے اور ہمیشہ تسہائی سے دو چار رہتے تھے۔ تسہائی ہی کے عالم میں ان کا بچھا کر کے انہیں گرفتار کر لیا جاتا تھا۔ بے بسی اور کس مہرسی کے عالم میں انہوں نے جسمانی ادیت کی کڑیاں جھیلیں

تن تنہا اور برہنہ، ظالموں کے سامنے دکھ اٹھائے جب کہ کدو بھی بہت اترائی کرے والا موجود نہیں تھا۔ لیکن اپنی تنہائی کی گہرائیوں میں وہ ان لوگوں کے لیے سینہ سپر تھے جو مقاوت میں ان کے ساتھی تھے۔ تنہائی کے عالم میں کھل نئے داری۔ کیا یہی آزادی کی تعریف ہیں؟

جن خاص حالات کا سارتر نے ذکر کیا ہے ان میں بے شک آزادی کی یہی تعریف کی جا سکتی ہے لیکن کیا یہ ایسی تعریف ہے جو ہر نوع کے حالات میں سچی ہو سکتی ہے؟ ہائے ماں بے اس پر تعریف کرتے ہوئے کہا ہے کہ سارتر جس تجربے کا بیان دکر کرتا ہے وہ سیاسی نوعیت کا ہے کہ ایک سیاسی گروہ کا تجربہ ہے۔ اخلاقیاتی تجربہ ہے کہ اس میں اخلاقی انتخاب مشمول ہے۔ اس پہلو سے مابعد الطبیعیاتی بھی ہے کہ یہ ایک خاص صورت احوال میں فرد کا تجربہ ہے جو تنہائی کے عالم میں اپنی جماعت سے اپنا تعلق برقرار رکھتا ہے جس کے سامنے وہ جواب دہ ہے۔ آزادی کے تجربے کے بطور وہ بجا طور پر آزادی کے دو پہلوؤں پر زور دیتا ہے۔ منفی طور پر ظلم و ستم کا مقابلہ کرنے کی سکت اور مثبت طور پر انتخاب کی نئے داری۔ البتہ یہاں ایک غیر معمولی شدید نوع کی صورت حالات کو غلط طور پر عمومی رنگ دے دیا گیا ہے چاہے سارتر نے آزادی کی جو تعریف مندرجہ بالا اقتباس کے اواخر میں کی ہے وہ مقاوت کے دوران میں تو درست ہے لیکن ضروری نہیں ہے کہ وہ دوسرے انسانی احوال و ظروف میں بھی سچی ہو سکے۔ آزادی کا یہ تصور بڑی حد تک منفی ہے یعنی مقاوت کے دوران اپنے ستم گر کے سامنے ”نہیں“ کہنے پر ہی مقاوت کرنے والوں کو اپنی آزادی کا احساس ہو سکتا ہے۔ آزادی کے اس منفی تصور نے سارتر کے سارے نظام فکر کو منفی رنگ دے دیا ہے۔ اسی بنا پر سارتر کو منفیت کا فلسفی بھی کہا گیا ہے۔

۱۹۴۴ع میں سارتر نے درس و تدریس سے کنارہ کشی اختیار کر لی اور عینی کام میں منہمک ہو گیا۔ آئے شروع ہی سے بورژوا سے نفرت تھی اور اسی بنا پر وہ اشتہالیوں کی ہم نوائی کا دم بھرتا رہا لیکن نظریاتی اختلاف کے باعث ۱۹۴۹ع میں اس نے اپنی علیحدہ جماعت قائم کی جس کا نام اس نے ”جمہوری انقلابی جماعت“ رکھا۔ اس جماعت کو فروغ نہ ہو سکا اور آخر میں ہر اسالیب کی پُر جوش حمایت کرنا شروع کیا۔ آج کل وہ روس، چین، کینیا اور دوسرے انتہائی محالک کی حمایت میں رطب اللسان ہے اور سرمایہ دار مغرب اور اصلاح متحہ امریکہ کی مذمت میں بیش بیش ہے۔ جب اصلاح متحہ امریکہ کی سازش سے کینیا پر حملہ ہوا تو سارتر نے اصلاح متحہ امریکہ کے خلاف ہلکی محاذ کھول دیا۔ اسی طرح اس نے شدید مخالف کے باوجود الجزائر کے حریت پسندوں کی دہر نہ حمایت کی جس پر اس کے مکان کو بم سے اڑانے کی کوشش بھی کی گئی۔ وہ ویت نام کے حریف پسندوں کی حمایت میں خاصی سرگرمی سے کام کر رہا ہے۔ آئے اہمیت کا نیل احباب بیش کیا گیا تو اس نے یہ کہہ کر آئے ٹھکرا دیا۔

”میں ژان ہال سارتر کے بجائے یہ دستخط کرنا پسند نہیں کرتا“ ژان ہال سارتر نوبل انعام کا ہائے والا۔“

سارتر کی زندگی بڑی سادگی میں گزر رہی ہے۔ اسے لڑکپن سے پڑھنے لکھنے کا جوں رہا ہے۔ غالباً اس لیے اس نے اپنی خود نوشت سوانح عمری کا نام ”الفاظ“ رکھا ہے۔ الفاظ ہی اس کا ایڑھا بھوتا ہیں۔ اس کا محبوب مشعلہ یہ ہے کہ وہ پیرس کے کسی ہوٹل کے کسی گوشے میں بیٹھا جانے کی چکیاں لیتے ہوئے اپنے ناولوں، تھیٹروں اور فلسفیانہ کتابوں کے لیے اشارات قلم بند کرتا رہتا ہے۔ اس کی تھیٹریں دنیا بھر کے شہروں میں کھیلی جاتی ہیں اور لوگ جوق در جوق آتے ہیں۔ اس کے قلم سے نکلے ہوئے ایک ایک لفظ کو عقیدت سے پڑھا جاتا ہے۔ سارتر نے مصر، یونان، اطالیہ، روس اور اصلاح متحدہ امریکہ کی سیاحت بھی کی ہے۔ آج سے تیس چالیس برس پہلے اس نے اپنی ایک ہم سیاحت اور دوست سمون دی ہوائر سے یہ معاہدہ کیا تھا کہ وہ ہمیشہ نکاح کے بیابان بیوی کی طرح زندگی گزاریں گے۔ وہ اس معاہدے پر قائم ہے اس معاہدے میں ضلوع کا کوئی ذکر نہیں ہے شاید اسی لیے یہ تعاقب سکرمہ رہنے سے زیادہ پائدار ثابت ہوا ہے۔ سمون خود بھی ایک بلند پایہ اہل قلم ہے۔ وہ سارتر کی ”معاہدہ موجودیت“ کی ہر جوش حاشی ہے۔ اس نے اپنی مشہور کتاب ”دوسری جنس“ میں عورت کی نفسیات سے بحث کی ہے اس پر سارتر کے افکار کی چھاپ صاف دکھائی دیتی ہے۔ دوسری جنگ کے عظیم کے خامیے پر سارتر اور کلیو نے فلسفہ موجودیت کا رخ تخلیق میں و ادب کی طرف موڑ دیا۔ سارتر کا عقیدہ تھا کہ ادبی و فنی تخلیق ہی سے نجات حاصل ہوتی ہے۔ لیکن اب وہ دوبارہ فلسفے سے رجوع لا رہا ہے۔ کبھی کبھی حیدر دور کے نوجوانوں کو دیکھ کر اسے اپنے ”عزیز بہر“ ہونے کا احساس مثالی لگتا ہے لیکن وہ حیدر نسل سے ماہوس نہیں ہے۔ کہتا ہے۔

”مجھے اپنی اور سمون دی ہوائر کی نسل اور موجودہ نسل میں بڑا فرق محسوس ہوتا ہے۔ غالب علم کے زمانے میں ہم آج کل کے بیس سالہ نوجوان سے مختلف تھے۔ کمزور تھے۔ قوت فیصلہ سے محروم۔ نرم حوا اور بے خبر تھے۔ آج کل کے نوجوان ہماری یہ نسبت زندگی کا سامنا کرنے کے لیے زیادہ مستعد اور تیار ہیں۔ وہ ہم سے زیادہ صاف گو ہیں اور ایسی باتیں جانتے ہیں جو ہمیں معلوم نہیں تھیں۔“

سارتر بڑا جامع حیثیات ہے۔ ایک نامور فلسفی ہونے کے علاوہ وہ ایک بلند پایہ کھیل نگار، ناول نویس، نقاد اور سیاسی مبشر بھی ہے۔ اس کے فلسفے اور ادب میں گہرا نمیب ہے اور اس کی تھیٹریں اور ناولوں میں سماجی اس کے فلسفیانہ افکار کی جھلکیاں دکھائی دیتی ہیں۔ سب میں ہم اس کی بعض معروف تصانیف کا ذکر کریں گے۔

سارتر کا پہلا ناول ”ناسبا“ ۱۹۴۸ء میں شائع ہوا تھا۔ انگریزی میں اس کا

ترجمہ انٹون روکوئن کا روزنامہ کے عنوان سے کیا گیا۔ اس ناول کا مرکزی کردار روکوئن ایک اہل قلم ہے جو دنیا کی لمبوت میں معنی تلاش کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ دیکھتا ہے کہ میں چاروں طرف سے جن اشیاء اور اشخاص میں گھرا ہوں وہ سراسر لمو ہیں۔ ایک نگار حائے میں وہ بورژوا چہروں کا مشاہدہ کرتا ہے تو لمبوت کا یہ احساس اور بھی گہرا ہو جاتا ہے اور وہ سوچنے لگتا ہے کہ اس لمبوت میں معنی کیسے پیدا کیا جائے آخر وہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ اس مقصد کے لیے وہ کچھ نہ کچھ غلط کرے مثلاً ایک ناول لکھے۔ اس تخلیق سے وہ مکمل ہو جائے گا جس کا مطلب وابستگی ہوگی۔ یہی وابستگی اس کی ذاتی عادت کا باعث بن جائے گی۔ ایک دن اس کا گھر ایک باغ کی طرف ہوتا ہے۔ وہ ایک درجہ کی جڑ میں گھورتا ہے تو یہ احساس دوبارہ آئے ستارے لگتا ہے کہ تمام بے جاں اور دی مات اس کی اپنی ذات میں محض لمو اور بے مصرف ہیں۔ اس سے وہ مبتلا محسوس کرتا ہے۔ "لمبوت نہ آواز تھی اور نہ خیال جو میرے ذہن میں ابھرتا۔ یہ ایک لہجہ چوہی مردہ سا تھا جو میرے پاؤں میں کٹلی مارے بیٹھا تھا۔ سب یا بعد یا جڑ۔ بات ایک ہی تھی۔ میں حائے گیا کہ مجھے اپنی موحودگی کا ایسے امتلا کا سراغ اپنی ہی زندگی میں مل گیا تھا اور اس وقت سے جو بات ابھی میں سمجھ پایا ہوں اس کی جڑ ہی لمبوت ہے۔

ظاہر ہے کہ روکوئن کے پردے میں خود سارتر ہی کی ذاب دکھائی دیتی ہے اور وہ فن و ادب کے وسیلے سے لمبوت میں معنی پیدا کر کے اپنی ذہنی و قلبی نجات کا طالب ہے۔ یاد رہے کہ لمبوت کا یہ احساس فرانسیسی متعدد موحودیت کی ایک نہ پاں خصوصیت ہے۔ کہ جو کسی فیس کے اسطور میں کہتا ہے۔

"اوراں آئندہ میں اس لمبوت کا ذکر آنے کا جو بیماری دہ پر ملط ہے۔"

"آزادی کی راہیں" کو سارتر کا شاہکار سمجھا جاتا ہے یہ ناول کئی جلدوں میں مختلف عنوانات کے تحت شائع ہوا ہے۔ اس کا مرکزی کردار پرویسر مینو ہے جس کی داشتہ ماریسل حاملہ ہو گئی ہے۔ مینو اسقاط حمل کے لیے روہم فراہم کرنے کی کوشش کر رہا ہے۔ یہ روہم اچھے ایسے ایک مداح بورس سے مل جاتا ہے جو یہ رقم ابھی دستہ سے چراتا ہے۔ مینو کا ایک دوست ڈیبل جو مینو سے ماریسل سے سادی کر کے اس کے حرامی بچے کا باپ بنے کی پیشکش کرتا ہے۔ ناول کا ایک ور کردار بروٹ ہی ایک کیمونسٹ ہے جو خفائی انصاف کے حصول کے لیے حد و حدود سے رہ رہا ہے آخر اسے گرفتار کر لیا جاتا ہے۔ قیدیوں کی رہوں حالی کا سارتر سے استفادہ ایک دسی سے سمجھ لیتا ہے اور ان کی مصلوب کو ادا کر رہا ہے۔ ناول کا آخر اس زمانے سے ہوتا ہے جب یورپ پر نازی حملے کا خوف مسلط تھا۔ اس میں جنگ اور معاوضہ کے حالات بھی بیان کیے گئے ہیں۔ آخر مینو حرامی

سباہوں کے خلاف لڑنے والے ایک دستے میں شامل ہو جاتا ہے اور لڑتا ہوا مارا جاتا ہے۔

سارتر کے مختصر افسانوں میں 'دیوار' اس کی بہترین کہانی ہے۔ اس کا موضوع بھی تحریک مقاومت سے لیا گیا ہے۔ جرمن فوجی فرانسیسی عمارتوں کے ایک قائد کے جستجو میں سرگرداں ہیں۔ اس دستے کے کچھ افراد پکڑے جاتے ہیں۔ ان میں سے ایک نیدی سے کہا جاتا ہے کہ تم اسے قائد کی پناہ گاہ کا پسہ بنا دو ورنہ صبح سویرے تمہیں گولی سے اڑا دیا جائے گا۔ اس رات اس شخص کے دین و قلب پر عجیب عالم گزر جاتے ہیں جس کی تفصیل نگاری میں سارتر کا فن عروج پر دکھائی دیتا ہے۔ صبح سویرے جب اس نیدی کو جرمن افسر کے سامنے پیش کیا جاتا ہے تو وہ جھوٹ موٹ کہہ دیتا ہے کہ ہمارا قائد فلاں حکم چھپا بیٹھا ہے۔ سباہوں کی دوڑ جاتی ہے تو قائد واقعی اسی جگہ ملتا ہے اور پکڑا جاتا ہے۔

سارتر کی کمپلیوں میں 'نواگرٹ'، 'فلائر اور آلتونا' خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ نواگرٹ میں تین ہرائیوں ہردلی، عورتوں کی ہم حسی محبت اور عہد کشی کی طرف وسعہ دلائی گئی ہے اور اس ربط و تعلق کو موضوع بنایا گیا ہے جو ایک شخص اپنی زندگی میں دوسرے لوگوں سے پیدا کرتا ہے۔ اس کے تین کرداروں پر جو دورح میں ملے ہیں یہ انکشاف ہوتا ہے کہ دوسرے لوگ اور ان کی صحبت ہی اصل دورح ہے۔ فلسفیانہ پہلو سے اس میں سارتر نے یہ طریقہ پیش کیا ہے کہ ایک شخص کسی بھی دوسرے شخص سے دہنی و قلبی رشتہ قائم نہیں کر سکتا۔ دوسرے الفاظ میں "موجوداتی موضوع" لاشاً تنہائی کا سحر ہو جاتا ہے اور تنہائی ہی کی حالت میں اسے اپنے لیے راہ عمل مستحب کرنا پڑتی ہے اور پھر اس عمل نے سارتر کو پوری زندگی کے ساتھ قبول کرنا پڑتا ہے۔ فلائر کا مرکزی خیال بھی اس سے ملتا جلتا ہے۔ یہ نمبر ۱۹۴۴ء میں کھیلی گئی تھی جب فرانس پر جرمنوں کا تسلط تھا۔ اس میں ایک قدم بوسی موضوع کو نئے انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ قصہ یہ ہے کہ آگیمسوں اس فوج کا سالار تھا جسے پیلے کی بازبانی کے لیے لڑنا پڑا تھا۔ آگیمسوں کی عدم موجودگی میں اس کی ملکہ کلیم سٹرا نے ایک شخص ایستھس سے عشق استوار کر لیا۔ جب آگیمسوں جنگ سے لوٹا تو دونوں کے سارتر کر کے اسے قتل کر دیا اور ایستھس بادشاہ بن بیٹھا۔ آگیمسوں کی بیٹی الیکٹرا کو باپ کے قتل کا ثرا غم تھا اور وہ ماں سے بدلہ لینے کا منصوبہ بنانے لگی۔ سارتر نے اس قصے کو موجوداتی رنگ دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ آگیمسوں کے قتل عام سے عام سہری اجتماعی احساس حرم میں مبتلا ہو گئے تھے۔ آگیمسوں کا بڑا اور مٹیس آیا اور اس نے اپنی ماں اور اس کے عاشق دونوں کو قتل کر دیا۔ خداوند خدا جو پھر نمودار ہوا۔ الیکٹرا خوف اور پشیمانی سے کدے نکل کر خداوند کے قدموں

میں گر کر غلو کی طالب ہوئی۔ سارتر کی الیکٹرا یونٹائی ٹھیس کی بے باک اور نڈر لڑائی نہیں ہے۔ اورسٹیز نے دلیرانہ اپنی ذمے داری تسلیم کر لی اور سارتر کے مذہب میں کامل آزادی سے ہم کنار ہو گیا۔

جیوینٹر: ”میں نے تمہیں آزادی اس لیے دی تھی کہ تم میری عبادت کرو“ اورسٹیز: ”ایسا ہی ہوگا لیکن یہ آزادی میرے ہی خلاف ہوگئی“ جب اورسٹیز نے کہا کہ میں بے قتل کروں کوئی برا کام نہیں کیا تو جیوینٹر خفا ہو گیا۔

جیوینٹر: ”کیا میں بے تمہیں پیدا نہیں کیا تھا؟“ اورسٹیز: ”یہ ٹھیک ہے لیکن تو نے مجھے ایک مرد آزاد پیدا کیا تھا۔ عقیق کے بعد میں تیرا پتہ نہ رہا“ پھر کہا ”میں خود ہوں اپنی آزادی“

اس کھیل میں رمزاتی پیرائے میں فرانسیسیوں کو جرمن فاسٹین کے خلاف بغاوت کرنے کی دعوت دی گئی تھی۔ اس کے بین السطور سارتر نے اسے ہم وطنوں کو اس بات کا احساس دلایا کہ جرمنوں سے شکست کھا کر وہ اجتماعی احساس حرم میں مبتلا ہو گئے ہیں جس سے نجات پانے کے لیے حرموں کو قتل کرنا ایک مستحسن اقدام ہے۔ اس کھیل کا ایک سبق یہ بھی ہے کہ جاہل ظالم کو جان سے مارنا کار خیر ہے۔

”آلتونا“ میں سارتر نے جرم کی الجھن کا تجربہ کیا ہے۔ فرارر نان گرواخ یک جرمن فوجی افسر تھا جس نے دشمن کے بے ہار جنگی قیدیوں کو عذاب دے دے کر مارا تھا۔ اسے اپنی قوم کی شکست کا سخت صدمہ تھا۔ جنگ کے حاتمے پر وہ اسے گھر میں راویہ نہیں ہو گیا اور بیرونی دنیا سے تمام روابط منقطع کر لیے۔ فرارر ایک طرف جرمی کی شکست سے آزدہ تھا دوسری طرف اپنے گھماؤ سے حرم کی یاد اس کے لیے سوہاں روح بن گئی۔ وہ اب بھی دسی موحی افسر کی وردی پہنا تھا۔ اس نے اپنے کمرے کی دیوار پر پشلی کی تصویر آویزاں کر رکھی تھی۔ حجاب کی دنیا سے گریز کرنے کے لیے اس نے مشیات کا استعمال شروع کیا۔ اس کا محبوب مشعلہ یہ تھا کہ وہ ٹیپ کی مشین میں تقریر کیا کرنا کہ اے وی سنوں کو سمجھو۔ بوجھانے کہ جرمی کی شکست میں قصور حرموں کا نہیں تھا بلکہ تاریخ کا قصور تھا۔ اس نے غیلات کی دنیا بھا کر رکھی تھی۔ بیرونی برسر کی عزت گرینی میں اس کی ہیں یہی اس کی حیر گیری کرتی رہی جس کے ساتھ اس کا معصوم چل نکلا۔ فرارر کا باپ نان گرواخ ایک نیکو طبی صفت ڈاکٹر تھا جو اسے جیسے کی صرح حرم کی جگہوں پر سدا رہا۔ اسے یہ احساس اذیت دے رہا تھا کہ جیوینٹر کے کسم پھل انہوں سے نہ رہا قتل کیا گیا تھا اسی کی اراضی پر بنایا گیا ہے۔ وژمان گرواخ اسی ماری حرم۔ فرارر کو ورے میں جیوڑنا حدتھا کیا۔ اس کی رہنے اسے جھوٹے بے ورہ کے متعلق اچھی ہیں جی۔ فرارر کو کوہ عرب سے دلچسپی کے لیے اسے ایک۔

چلی۔ اس نے ورلڈ کی جسمی بیوی یوحنا کو لرائز کے پاس بھیجا تاکہ وہ اسے اپنے کمرے سے باہر نکلنے پر آمادہ کرے۔ یوحنا لرائز سے ملی تو لرائز نے اسے سالوں میں اپنی ذات کے گرد جو حصار تعمیر کر رکھا تھا وہ شکست و ریخت ہو گیا اور وہ حقائق کی دنیا میں لوٹ آنے پر مجبور ہو گیا۔ یوحنا لرائز کے مردانہ حسن پر قریضہ ہو گئی اور وہ بھی اس سے محبت کرنے لگا۔ شادی سے پہلے یوحنا ایک مقبول ایکٹرس رہ چکی تھی اور ابھی موجودہ زندگی سے اور شوہر سے حسبِ یقین تھی۔ لرائز کے عشق میں اسے نسخ حقائق کی دنیا سے فراز ہونے کا موقع مل گیا۔ اس وقت حسبِ مزاج حقائق کی دنیا کی طرف لوٹ رہا تھا یوحنا اس سے گریز کر رہی تھی۔ اس محبت سے لرائز دوبارہ اپنی زندگی میں دلچسپی محسوس کرنے لگا۔ لیکن جب لینی کی زبانی یوحنا کو لرائز کے جرائم اور مظالم کا علم ہوا تو وہ لرائز سے متنفر ہو گئی۔ اس طرح لرائز کا آخری سہارا بھی ٹوٹ گیا آخر لرائز اور اس کے باپ دونوں نے خودکشی کر کے احساسِ جرم کی تلخیوں سے نجات حاصل کی۔

سارتر کی فلسفیانہ کتابوں میں ”وجود و عدم“ سب سے زیادہ اہم ہے کہ اس میں سارتر نے اپنا فلسفہ بڑے مدلل انداز میں پیش کیا ہے۔ سارتر برلن کے دوران قیام میں ہائی ڈگر اور ہسرل کے افکار سے متاثر ہوا تھا۔ اس کی مابعد الطبیعیات ہسرل کی ظواہر پسندی ہی پر مبنی ہے۔ یعنی وہ اس سے بحث کرنا ہے جو ہے اس سے اعتنا نہیں کرتا جیسے ہونا چاہیے۔ وہ ہسرل کی طرح اپنی فلسفیانہ جستجو کو صرف ظواہر تک محدود رکھا چاہتا ہے اور کانٹ یا ہیگل کی طرح حقیقت نفس الامر کے چکر میں نہیں پڑتا۔ بقول سمون دی ہوواٹر ۱۹۴۴ء تک موجودیت پسندی کی ترکیب سے وہ واقف نہیں تھے۔ چنانچہ شروع شروع میں سارتر موجودیت پسند کہلاتا پسند نہیں کرتا تھا البتہ جب سب لوگوں نے تواتر و کثرت سے اسے موجودیت پسند کہا شروع کیا تو وہ خاموش ہو گیا۔ ابتداء میں سارتر ظواہر پسندی کے نظریہ شعور پر اپنے فلسفے کا نظریہ استوار کرنا چاہتا تھا جیسا کہ ’وجود و عدم‘ کی دہلی‘ سرخی سے ظاہر ہے۔ ہائی ڈگر نے ڈیکارٹ کے اس مقولے ”میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں“ کے متعلق کہا تھا کہ ڈیکارٹ نے یہ کہہ کر گڑی کو گھوڑے کے آگے جوت دیا ہے۔ کیوں کہ جب تک ’میں ہوں‘ یا موجودگی کا معنی نہ کر لیا جائے سوچنے کا ذکر لاحاصل ہے۔ سارتر نے بھی یہ اصول رد کر دیا۔ وہ ہسرل کی پیروی میں کہتا ہے کہ تمام سہ پر راندی ہونا ہے یعنی نام، شمار، کسی نہ کسی سے سے وابستہ ہونا ہے جس طرح آئینہ کسی سے رکھنا ہے جس کا عکس اس میں پڑتا ہے اسی طرح ان اشیاء سے انکسار بر شعوری عمل ہونا ہے۔ شعور کے کوئی وجود نہیں ہے۔ ’وجود و عدم‘ میں اسی مدسے سے اس نے اپنے استدلال کے آغاز کیا ہے۔

سارتر کہتا ہے کہ عدم وجود سے خارج میں نہیں ہے بلکہ اس کے اپنے اندرون میں بھی ہے۔ اس کے بقول میں موحود۔ ہے جیسے ایک کپڑا پھول کے اندر کٹلی مارا بیٹھا ہوتا ہے۔ سارتر مجرد وجود کو در حور اعتنا نہیں سمجھتا وہ اس کی۔ قوتوں سے بحث کرتا ہے۔ (۱)۔ شعور (۲)۔ جس پر شعوری عملی ہوتا ہے۔ سارتر ہے کہ اسے کو چھو جاسکتا ہے دیکھا جاسکتا ہے لیکر یہی باب ہم شعور کے میں ہیں کہہ سکتے کہ اس کا ادراک بلاواسطہ ممکن نہیں ہے اس کے باوجود اس وجود ہے۔ ادراک کرے والی "میں" ہے لیکر اس مفہوم میں موجود میں ہے جیسا کہ مثلاً ایک میر موحود ہے۔ ان دونوں کو جو ہے ایک دوسرے سے جدا کرتی ہے وہی 'عدم' ہے۔ اس سے سارتر نے یہ نصاب آمیز نتیجہ اخذ کیا ہے کہ "میں وہ ہوں جو میں ہیں ہوں اور میں ہیں ہوں جو میں ہوں۔" سارتر کہتا ہے کہ انسان وہ نہیں ہے جو وہ ہے کیونکہ وہ حال میں موجود ہونے کے باعث ماضی سے سارواہ ہو جاتا ہے اور انسان ہے جو وہ نہیں ہے کیونکہ اس کے ماضی مستقبل کے باقروہ ممکنات ہیں جو کہ حال میں نہیں ہیں۔ اس طرح خالص موحودگی کا عدم ہو جانے لگی اور صرف ماضی اور مستقبل کے حوالے ہی ہے اس میں ماضی پیدا ہوگا۔ لہذا انسانی فطرت کا عدم ہے صرف انسان صورت احوال موجود ہے لیکر دنیا میں کوئی شے تو ہونا چاہیے جو عدم کو وجود میں قائم و بحال رکھنے کے قابل ہو۔ شعور ہی وہ ہے۔ اس سے وہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ "انسان وہ وجود ہے جس کے ساتھ عدم اس دنیا میں آیا ہے۔"

سارتر کہتا ہے کہ انسانی موحودگی ایک ایسی کائنات میں نمود اور بے معنی سے جو اس سے قطعی بے حس ہے۔ اپنے آپ کو معصیت عطا کرنے کا ایک ہی طریقہ ہے اور وہ یہ ہے کہ عدم سے کلل آزادی کا اقدام کیا جائے۔ چنانچہ انسان کی آزادی اس کی ذات کے عدم ہی سے معرض وجود میں آئی ہے۔ آخری اور قطعی آزادی جسے انسان سے چھینا نہیں جاسکتا "نہ" کہہ کر کی آزادی ہے اور یہی سارتر کے نصیب قدر و اختیار کا سنگ بنیاد ہے۔ آزادی کا یہ تصور ظاہر ماضی ہے اور "نہ" کہہ کر سے معرض وجود میں آتا ہے۔ سارتر کہتا ہے کہ انسان کی آزادی یہ ہے کہ وہ "نہ" کہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ انسان ہی ایسا وجود ہے جس میں عدم موحود ہے۔ سارتر کے خیال میں عدم ہی 'وجود مطلق' ہے۔ یہ عدم انسانی حقیقت ہے اور وہ منفی ہے۔ اس طرح سارتر کی مابعد الطبیعیات میں ماضی رنگ پیدا ہو گیا ہے۔

سارتر نے عدم کا نصیب یہی ڈگر سے اخذ کیا ہے لیکر اسے ماضی قبول نہیں کیا بلکہ بڑی حد تک اس میں قریب کی ہے۔ ہائی ڈگر نے یہ سوال اٹھایا تھا کہ سیف کا مدعا کیا ہے ؟ اور جواب دیا تھا "عدم"۔ سارتر نے اس استدعا کو آگے بڑھایا

اور ہوچکا کہ عدم کسی سے پیدا ہوتا ہے۔ وہ ہائی ڈگر کے ماورائی عدم کو اسی دنیا میں لانا چاہتا ہے اور کہتا ہے کہ ماورائی عدم دنیا والوں کے بطوں میں سرایت کر گیا ہے۔ ہائی ڈگر کے برعکس وہ عدم کو معروض سے موضوع میں منتقل کر دیتا ہے اس پر شعور کا پیوند لگا دیتا ہے اور کہتا ہے کہ شعور ہی اس دنیا میں عدم اور مثبت لایا ہے۔ ہائی ڈگر کہتا ہے کہ دنیا عدم سے وجود میں آئی ہے اور انسان اس عالم میں دہشت اور اذیت سے دوچار ہے۔ سارتر کہتا ہے کہ عدم انسان کے شعور ذات سے متفرع ہوا ہے۔ اس طرح وہ ہائی ڈگر کے ماورائی عدم کی بجائے اتنے ہی عدم فرض کر لیتا ہے جتنے کہ ہاشعور انسان موجود ہیں۔ ہائی ڈگر کے فلسفے کی اساس ”وجود“ ہے جس سے سارتر نے صرف نظر کر لیا ہے۔ سارتر کے یہاں وجود برائے خود (شعور) اور وجود بذات خود (شیے) تو ضرور ہیں لیکن مجرد وجود ہی ہے۔ وجود برائے خود اور وجود بذات خود کیسے باہم مل سکتے ہیں جب تک کہ دونوں وجود میں مدغم نہ ہوں اس سوال کا جواب سارتر سے نہیں بن پڑا۔ وجود برائے خود اور وجود بذات خود کی دوئی ڈیٹارٹ ہی کی دوئی کی بدلی ہوئی صورت ہے یہی موضوع اور معروض کی دوئی۔

سارتر کی اس سہی مابعد الطبیعیات اور کویات سے جو اخلاقیات متفرع ہوتی ہے وہ بھی قدرتنا منفی ہے۔ اس کا کامل قدرو اختیار اخلاقیات میں بے راہ روی کی صورت اختیار کر گیا ہے اور آزادی صرف ”نہ“ کہنے تک محدود ہو گئی ہے۔ اس آزادی میں اثبات کا کوئی پہلو نہیں ہے۔ ہر انسان اپنی اخلاق قدریں خود تخلیق کرتا ہے اس لیے وہ اپنے اعمال میں مطلق اعمال ہے اور جس راہ عمل کو چاہے ہلا روک ٹوک نہخواب کر سکتا ہے۔ اس کے ساتھ سارتر خارجی عالم کو کھاناؤنا اور غلط سمجھتا ہے جو انسانی آزادی کو طلب کرنے کے درپے ہے۔ وہ کہتا ہے کہ بد چمک جانے والی غلاظت انسانی آزادی کو اسی طرح طلب کر لیتی ہے جیسے عورت کا نرم اور گداز بدن مرد سے آزادی عمل چھین لیتا ہے۔ یہ کہہ کر اسی نے عورت کے حسن و جمال کو غلاظت میں مفلوف کر دیا ہے لیکن اس کا ذکر آگے آئے گا۔ یہ خیال کہ عدم وجود میں سرایت کر گیا ہے منفی، سلبی اور قنوطی ہے۔ عدم اور اس پر مبنی مثبت سے سارتر کی اخلاقیات کو کھرونی میں بدل دیا ہے۔ سارتر کا یہ کہا انتہائی قنوطیت ہے کہ

”زندگی چمکے والی غلاظت سے جو جتنے جتنے ہم گئی ہے۔“

سارتر نے اپنی تالیف Existentialism as Humanism میں Humanism کا موحودہاں تصور پیش کیا ہے۔ وہ اس ترکیب دو انسان دوستی کے مفہوم میں ’احمال‘ نہیں دیتا جیسا کہ مثلاً اس کا۔ وطن کوست کرنا ہے۔ سارتر کہتا ہے میرے معترضین نے کہا کہ ’ناسبا‘ میں ’انسان دوستی‘ کی تصحیح کرے کے بعد میں دوبارہ اسی سے رجوع لا رہا ہوں۔ سارتر کے خیال میں Humanism کے دو مفہوم ہیں ایک یہ کہ اس مقصود نابد ہے اور جب سے بڑی قدر یہی خود

وہی ہے۔ اس مفہوم کو وہ غلط قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ ہمیں اس انسان دوستی کی ضرورت نہیں ہے۔ ”میرا عقیدہ یہ ہے کہ سوائے انسانی کائنات کے اور کوئی کائنات نہیں ہے اور یہی ہمارا Humanism ہے جس سے ہم انسان کو یاد دلاتے ہیں کہ سوائے انسان کے کوئی اس کے لیے قانون نہیں بنا سکتا۔ ہم نے مذہب کو کھو دیا ہے لیکن Humanism کو پا لیا ہے۔ اب اس بات کی ضرورت ہے کہ انسان کو آزاد کرایا جائے اسے قادر مطلق سمجھا جائے۔ ہم نے خدا کے وجود سے انکار کر دیا ہے تاکہ انسان خود انسان کے لیے وجود مطلق بن جائے۔“ سارتر کے نئے مفہوم کی رو سے اس کے Humanism کا ترجمہ ”انسان پسندی“ ہوگا انسان دوستی نہیں ہوگا۔

”وجود و عدم“ کے پیرایہ بیان میں ژولہنگی پائی جاتی ہے۔ سارتر کی سطحی موشگافیوں اور جدلیاتی نکتہ آفرینیوں نے اس کے مطالب میں الجھاؤ پیدا کر دیا ہے۔ اس کے فلسفے کے اصل اصول کو سمجھنے کے لیے اس کی دلیف ”موجودیت پسندی“ زیادہ مفید مطلب ثابت ہو سکتی ہے۔ اس کا انداز بیان صاف اور سلیس ہے۔ اور فلسفے کے متبذی بھی اس سے مستفید ہو سکتے ہیں۔

ڈاکٹر مارس فریڈمین نے کہا تھا کہ موجودیت فلسفہ نہیں ہے بلکہ رنگ مزاج (mood) ہے۔ فریڈک کاپلر نے اس کی تشریح کرتے ہوئے موجودیت کے بنیادی افکار کی جو طبع اور ہرگز قطعاً پیش کی تھی وہ قارئین کے سہولت پسند کے لیے درج ذیل ہے۔

”انسان ایک بے معنی کائنات میں آتا ہے اور اپنے ہر اسرار شعور کے ضعیف جسے سارتر نے عدم سے تعبیر کیا ہے اس کائنات کو رہنے کے قابل بنا لیتا ہے۔ اس کے موجوداتی انتخاب ہی سے اس دنیا میں معنی اور قدریں پیدا ہوتی ہیں۔ یہ انتخاب ہر فرد کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے۔ ہر فرد اپنی ذاتی دنیا میں رہتا ہے یا بالفاظ سارتر اپنی انسانی صورت احوال کی صدق کرنا ہے۔ بسا اوقات موجوداتی اسباب لمحہ الشعور میں بھی ہوتا ہے لیکن صحیح معنوں میں زندہ رہنے کے لیے فرد کا موجوداتی موضوع ہونا ضروری ہے جو نہ تھا اپنی صورت احوال کی ذمہ داری کو قبول کرے اسباب کی یہ حوصاک آزادی موجوداتی موضوع کو خوف زدہ کر دیتی ہے کیوں کہ جو شخص اپنی دنیا آپ سبب کرنے کی ضرورت محسوس کرنے کا وہ دیر وز بے مصیبت کا شکار ہو جائے گا۔ وہ نئی باتوں کا اسباب کرے فلسفے کے نظام مذہبی عقاید و پروا اصلاحی“ بد سبب اسلوب ابی۔ فی آزادی سے صرف نظر کرنے کے بجائے اسے جانتے ہیں اور فرد کی اپنی باتوں کے اسباب میں مایہ موزے ہیں۔ اس کا سبب بالآخر

ساقط ہوتا ہے۔ جو شخص ساقط کی زندگی گزارتا ہے وہ غیر حقیقی موجودگی رکھتا ہے جس سے بدتر اور کوئی شے نہیں ہے۔ اس حالت زہوں سے چھٹکارا پانا مارتے کے خیال میں وابستگی ہی سے ممکن ہو سکتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ انسانی احوال میں مثبت کردار ادا کرنے کے لیے آدمی پروری آزادی اور استقلال سے اپنے آپ کو مکلف کرے۔ اس سے دوسروں کی آزادی سے آگاہی ہوگی اور یہی بات آخر الامر انسانی موجودگی کو شکل و صورت عطا کرے گی اور نفع انسان کے لیے مشترک و مسلم مقصد پیش کرے گی۔ لیکن اس کا مدعا کیا ہوگا؟ اس بات کا ابھی مارتے نے فیصلہ نہیں کیا۔ جب اس نے "موجودیت بحیثیت انسان ہستی کے" (۱۹۴۶ء) میں وابستگی کے درہمے بھات کا خیال پیش کیا تو اکثر لوگوں نے کہا کہ اس کے نمطی فلسفے میں رجائیت کا عنصر پیدا ہو گیا ہے۔ دوسرے ممالک کے انسان دوستوں نے جو خدا کے بجائے انسان پر عقیدہ رکھتے ہیں اس رجعت کا سبب مقدم کیا مارتے نے یہ کہہ کر انہیں مایوس کر دیا کہ خدا مر چکا ہے لیکن انسان کو خدا کا بدلہ نہیں سمجھا جا سکتا۔ اس نے مزید کہا کہ میں اپنے سابقہ مسلک سے اعتراف نہیں کروں گا کہ انسان خدا بننے کی بنا رکھتا ہے۔ صرف دوسرا اندر مفہوم ہی میں وہ انسان پسند کہلاتا پسند کرتا ہے۔ اس مفہوم میں موجودیت ایک فلسفہ نہیں ہے بلکہ رنگ مراح ہے۔"

کیرک گورد کے یہاں موجودیت رنگ مزاج ہی نہیں۔ مذہبی رنگ۔ راج۔ کیرک گورد نے کہا تھا کہ خدا پر محض عقیدہ رکھا گیا ہے نہ اس کے وجود کے اثبات میں عینی دلائل دینے سے مذہب کے تقاضے پورے ہوتے ہیں۔ عیسائیت کے احیاء کے لیے ضروری ہے کہ برداشت فرد کے جذباتی و ارادی تجربے میں بحیثیت ایک رہنے والی حیرت فوب کے موجود ہو۔ ہائی ڈگر اور اس کی پیروی میں مارتے فرد کے موضوعی تجربے پر ظواہر پسندی کا پیوند لگا کر اسے لا ادبیت اور العاد کا جامہ پہنا دیا ہے۔ یاد رہے کہ موجودہائی راویہ نظر کا آغاز کیرک گورد سے نہیں ہوا جیسا کہ عام طور سے خیال کیا جاتا ہے بلکہ کانٹ سے ہوا تھا جس سے موجودگی کی تشریح کرتے ہوئے ایک عام فہم مثال دی ہے۔ وہ کہتا ہے فرض کیجیے ایک محضر کہتا ہے "دس ڈالر موجود ہیں" ظاہر ہے کہ دس ڈالر کہیں نہ کہیں ضرور موجود ہوں گے یعنی ان کی موجودگی کو سامنا پڑے گا۔ دس ڈالر کی موجودگی کو تسلیم کرنے کے لیے یہ معلوم کرنا غیر ضروری ہوگا کہ یہ دس ڈالر اس کے پاس ہیں یا نہیں ہیں۔ اگر وہ کہے کہ "میری حسیب میں دس ڈالر موجود ہیں" تو صورت حال اسی ہوگی۔ یعنی اس کی حسیب میں دس ڈالر کی موجودگی "انسانی

موجودگی“ ہوگی کیوں کہ وہ ان دس ڈالروں کو ٹول سکتا ہے۔ ان سے تقویت قلب حاصل کر سکتا ہے۔ ان سے اپنی ضروریات کی چیزیں خرید سکتا ہے انہیں کسی دوست کو قرض دے سکتا ہے۔ یعنی یہ کہہ سکتا ہے کہ ”میری حبيب میں دس ڈالر موجود ہیں“ دس ڈالروں کے ساتھ اس کا شخصی انسانی حیدری رابطہ قائم ہو جائے گا۔ اسی تصور کی مذہبیاتی روحانی کرتے ہوئے کبرک گرد کہتا ہے کہ بعض یہ کہہ دیا کہ خدا موجود ہے خدا کی موجودگی کا ہم سب اثبات تو کر دیتے ہیں لیکن جب خدا میرے قلب و روح میں عین ایک بڑی قوت کے موجود ہو جو مجھے جبر کی طرف مائل کرے اور شر سے روکے تو یہ ”مسیحی موجودگی“ ہوگی۔

”موجودگی“ کی تشریح میں ٹالسٹائی کی ایک کہانی کی مثال بھی دی جاتی ہے۔ اس کہانی کا کردار ایوان الچ بستر مرگ پر بڑا موت کی بھانک موجودگی سے زندگی میں چلی بار روشناس ہوتا ہے۔ طالب علمی میں ایوان الچ نے سطق لباس میں پڑھا تھا۔

”تمام انسان فانی ہیں۔“

کانس انسان ہے

اس لیے کانس فانی ہے۔“

یہ بڑھتے وقت اس نے کبھی نہیں سوچا تھا کہ کانس بھی اس کی طرح کا ایک انسان تھا جو کچھ عرصہ زندہ رہنے کے بعد مر گیا۔ مرنے وقت خدا معلوم اس کے کیا خیالات تھے اور کیا حسرتیں دل میں لے کر وہ دم توڑ رہا تھا۔ کانس کے مرے یا جیسے سے آئے کیا دلچسپی ہو سکتی تھی لیکن یہ حقیقت کہ ”میں قریب البرک ہوں“ اور موت پر لمحے میرے سینے میں اٹنے لے رحم پہنچے گاڑ رہی ہے بے حد اندوہ ناک اور نوح ہے۔ گویا کانس فانی ہے میں فنا اور موت کی صرف موجودگی ہے لیکن ”میں فانی ہوں“ میں ایوان کے لیے یہ مفہم سی موجودگی انسانی شخصی موجودگی کی صورت احیاء کر گئی ہے۔ ایوان ڈاکٹر سے پوچھتا ہے۔

”کیا میرا مرض شلید ہے؟“

ڈاکٹر کو اس بات میں کوئی دلچسپی نہیں ہے کہ ایوان کے احساسات کیا ہیں۔ وہ تو محض یہ جانا چاہتا ہے کہ ایوان کا مرض گردوں کے ماؤف ہو جائے گا یا نہیں۔ یا اس کی تہ میں مرس مر رہا ہے۔ مرس کی موجودگی ڈاکٹر کے لیے محض موجودگی ہے لیکن ایوان کے لیے شخصی موجودگی ہے کہ وہ موت سے خوف زدہ ہے اور ڈاکٹر کے جواب میں آئید کی کرن کی جھلک دیکھے گا سہی ہے۔ یہی انسانی شخصی موجودگی جو فلسفہ موجودہ کا اصل موضوع ہے شعور ذات سے پیدا ہوئی ہے۔ ذات و حیات کا شعور وہی انسانی میں شعور کی عین کا باعث ہوتا ہے۔ جس شخص کو اس حقیقت کا شعور ہو جائے کہ اُسے زندگی بطور عرصہ مستحضر کے ملی ہے وہ سوچے لگتا ہے کہ اس فرصت کو کیسے گزارے۔ اسے اس طرح سے

سے گزارنے کے لیے کون سا نصب العین اپانے اور اس کی ترجیہا کے لیے کن قدروں کا انتخاب کرے۔ اس شعور سے زندگی کی مجرد موجودگی اس کے لیے سچی دانی موجودگی بن جائے گی۔ یہ ضروری ہیں کہ موب اور فنا کے احساس کی تلقین کیرک گرد یا سارتر کی طرح آئے دیہی عذاب، قلبی ادیب، بشکک، یاسیت یا سک میں مبتلا کر دے۔ یہ شعور ذات و خیال اس میں انسان دوستی، احسان، مروت، ابتار اور خود فراموشی کے جذبات بھی پیدا کر سکتا ہے اور اس پر یہ حقیقت بھی منکشف ہو سکتی ہے کہ ذاتی دکھ سے عات ہانے کے لیے دوسروں کے دکھ درد میں شریک ہونا ضروری ہے اور انسان دوسروں کو خوش کر کے ہی خوشی سے جہرہ ور ہو سکتا ہے۔ یہ انسانی موجودگی کا مثبت پہلو ہے یعنی خوشی کی موجودگی اس کے لیے اسی وقت انسانی شخصی موجودگی بن سکتی ہے جب وہ دوسروں کو مسرت ہم پہچانے کی کوشش کرتا ہے۔ کیرک گرد اور سارتر نے موجودگی کے صرف منفی پہلو ہی سے اعتنا کیا ہے۔ کیرک گرد نے انسانی موجودگی میں موروں اور ماورائی دہشت کا شمول کر دیا جو بقول اس کے جناب آدم کے اونیکیب معصیت کے بعد بنی نوع انسان کا مقدر بن چکی ہے۔ ہائی ڈگر اور سارتر نے دہشت کو ماوراء سے افراد کے دلوں میں منتقل کر کے ایک مذہبی نظریے پر فلسفے کا رنگ چڑھا دیا۔

سارتر کی ماہدہ الطبیعیات کا ایک اہم تصور یہ ہے کہ کائنات میں کسی قسم کا نظم و تناسب موجود ہیں ہے۔ اس میں جو توانی دکھائی دیتا ہے وہ خود انسان کے ذہن کا دہا ہوا ہے۔ وہ کہتا ہے ایک موجودی کا نقطہ نظر ایک متکلم کے نقطہ نظر سے مختلف ہوتا ہے۔ متکلم عقلی دلائل سے آغاز کرتا ہے لیکن بالآخر عقل کو اس پشت ڈال دیتا ہے۔ موجودیت پسند فطرت کو منتشر خیال کرتا ہے اور بعد میں اپنے ذہن کے پیدا کردہ ترتیب و تناسب کا کھوج اس میں لگاتا ہے۔ سارتر اس بات کا قائل نہیں ہے کہ کائنات عدم سے وجود میں آئی ہے۔ وہ خدا کے وجود کا منکر ہے اور اپنے فلسفے کو "معداء انسان پسندی" کا نام دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خدا کا وجود تسلیم کر لیا جائے تو اسان فاعل مختار نہیں رہتا۔ اس کے خیال میں یا تو انسان فاعل مختار ہے اور خدا کا محتاج ہیں ہے اور یا وہ خدا کا محتاج ہے اور مجبور ہے۔ وہ پہلی شق کا قائل ہے۔ سارتر خدا کا اس لیے بھی قائل ہیں ہے کہ وہ کسی ایسی ہی شعور بستی کو تسلیم ہیں کر سکتا جو بد یک وقت کائنات میں طاری و ساری بھی ہو اور اس سے ماوراء بھی حسا کہ اہل مذہب کا ادعا ہے۔ وہ معروضی قدروں کے منکر ہے اور کہتا ہے کہ اسان اپنی ضرورت اور مرضی سے اپنی اخلاقی مدرس خلق کرتا رہا ہے۔ اس کے خیال میں فلسفہ موجودیت پسندی "انسان پسندی" اس لیے ہے کہ انسان قطرب کا مقصد غائی ہے بلکہ اس سے ہے کہ انسان خود اسی اخلاقی قدروں کے حالی ہے۔ وہ ایسے مقاصد کے حصول کی کوشش میں کرتا جو خارج سے اس کے سامنے رکھے جائیں بلکہ وہ انہیں حسب مرضی منتخب کرتا ہے۔ وہ اپنے ہر فعل کا جو۔ دے دار ہے۔ یہی

دعے داری اس کے حرق و ملال کا باعث بن جاتی ہے۔ سارتر کے نسام میں کسی قسم کی ازلی و ابدی جدتوں کے بے کوئی گجائس ہیں ہے۔ دوسرے یہ ہے۔
 ”موجودیت میں عدم کی قدر وہ ہے۔ کسی قسم کی ازلی و ابدی صداقت کی سب سے قدر ہے ہوتی بلکہ اس کی حیاتیاتی قدر سے معنی ہوتی ہے جو شعور میں موجود ہو۔“

سارتر کی نفسیات میں خود مر کرب کا تصور اہم ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کسی شخص کے سرر عمل سے اس کے دہی واردات کا اندازہ لگانا ناممکن ہے۔ یہ دوسرے لوگوں میں بھی ایسے اب ہی کا معاملہ کرتے ہیں۔ ہر شخص دہی کرب میں مبتلا ہے سارتر کے خیال میں غنی و محنت مستمل عروسی کا دم ہے اور محنت اس احساس تنہائی کو دور کرے گی تا کہ کوشش ہے جس کا ہر شخص شکار ہے۔ عاشق اور محبوب ایسے آپ کو ایک دوسرے کے وجود میں ضم کرنے کی تا کام کوشش کرتے رہتے ہیں۔ دو یکہ و تنہا دل جو مستقلاً یکہ و تنہا ہیں کبھی ایک ہیں ہو سکتے۔

سارتر کا ’قرب نفس‘ کا نظریہ بڑا معنی خیر اور دلچسپ ہے۔ اس کی وضاحت کرتے ہوئے وہ ایک ایسی مثال دیتا ہے جس سے ضمناً موجودیت کے دوسرے اصول بھی اجاگر ہو جاتے ہیں وہ کہتا ہے ایک عورت ہے جو پہلی بار ایک مرد کے ساتھ باہر جانے پر آمادہ ہوتی ہے۔ یہ عورت ایسے نئے دوست کے اصل مدعا سے بخوبی واقف ہے اور حاشی کے کہ وہ کمر غرض کے لیے آئے اسے ساتھ لے جا رہا ہے لیکن وہ جان بوجھ کر ایسے آپ کو اس قرب میں مبتلا کر لیتی ہے کہ اس مرد کا رویہ نہایت مہذبانہ اور شائستہ ہے اور وہ تو محض اس کی دلچسپ باتیں سننے کے لیے اس کے ساتھ جا رہی ہے۔ اس سے زیادہ آگے کسی نے کی گمان نہیں ہے۔ اتنے میں وہ مرد اس عورت کا ہاتھ اپنے ہاتھ میں تھام لیتا ہے۔ عورت سب کچھ حاشی کے باوجود اپنا ہاتھ نہیں کھینچتی۔ اس وقت یہ عورت مختار مطلق ہے کہ جو فیصلہ چاہے کرے۔ وہ اس مرد کے ساتھ باہر جانے سے انکار کر سکتی ہے لیکن انکار نہیں کرتی۔ وہ آزاد ہے لیکن اس کے دل کی تہ میں اس شخص سے مستند ہونے کی آرزو موجود ہے۔ یہ سوچ کر کہ دراصل وہ شخص اس کا دلی احترام کرتا ہے۔ وہ حقیقت سے ماوراء ہو جاتی ہے۔ اس مثال میں موجودیت کے تین لازمی عناصر دکھائی دیتے ہیں۔ ایک خاص صورت احوال جو فیصلہ طلب ہے۔ فیصلہ کرے میں آزادی اور اختیار اور حقیقت سے ماوراء ہونے کی خواہش۔ ماورائیت کی اس حالت میں وہ حقیقت سے بالاتر ہو جاتی ہے اور اس کا ہاتھ جو مرد سے تھام رکھا ہے وہیں رہتا ہے اور سیردگی کی حالت میں ماوجود کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اس طرح عورت کی شخصیت کے دو پہلو ساسے آ جاتے ہیں حقیقت اور ماورائیت کی آرزو۔ اور یہ کارفرمائی خود قربی کی ہے۔ اس کے بعد جو فیصلہ بھی وہ کرے گی وہ آزادانہ ہوگا اور اس کی ذمے داری خود اس پر عائد ہوگی۔

”وجود و عدم“ کے مطالبات یہاں کرتے ہوئے ہم سارتر کی سنی مابعد الطبیعیات

کا دم کر چکے ہیں۔ اس منی ماحول میں حسیات سے جو اخلاقیات منفرع ہوتی وہ صاحب طلب ہے۔ سارتر کے پیرو اس کے دور و اختیار کے نظریے سے بڑے سارتر ہیں۔ سارتر نے کہا ہے کہ کمال آزادی کا تصور ہی اس کی اخلاقیات کی اساس ہے۔ اس کے الفاظ میں۔

”میری آزادی ہی قدروں کی واحد بنیاد ہے چونکہ میں ایسا وجود۔ ہوں جس کے باعث دوسری موجود ہیں۔ لہذا اس بات کا کوئی حوالہ نہیں ہے کہ میں ایک بقاء اقدار کو اپناؤں یا دوسرے سے واسطہ رکھوں۔ قدروں کی موجودگی کی واحد اساس ہونے کی بنا پر میرا قطعاً کوئی حوالہ نہیں ہے اور میری آزادی یہ معلوم کر کے آزادی سے دو چار ہوتی ہے کہ یہ قدروں کی ایک ایسی بنیاد ہے جس کی اپنی کوئی بنیاد نہیں ہے۔“

یہ بات موجب حیرت ہے کہ آزادی کا وہ تصور جس کی اپنی کوئی بنیاد نہ ہو قدروں کی بنیاد کیسے بن سکتا ہے۔ سارتر کا آزادی کا تصور منی ہے جسے ایک خاص صورت احوال میں ”فرد“ کہنے کی آزادی۔ کوئی منی تصور کسی بقاء اقدار کی بنیاد نہیں بن سکتا کیوں کہ اس کی اپنی کوئی بنیاد نہیں ہوتی۔ بنیاد تو صرف مثبت ہی ہو سکتی ہے جسے مثلاً عدم وجود کی بنیاد نہیں بن سکتا یا بد صورتی جس کی بنیاد نہیں بن سکتی۔ سارتر کا یہ اخلاقیاتی ہبوط آن مقصد کے باعث ہوا ہے جس کا ذکر سمون دی بووائر نے ”اہمال کی اخلاقیات“ میں کیا ہے۔ اس کتاب میں وہ کہتی ہے کہ سارتر کا فلسفہ اہمال کا فلسفہ ہے وہ زندگی کا خواہاں ہے لیکن موت پر یقین رکھتا ہے۔ وہ وجود کی تلاش میں سرگرم ہے لیکن ماحول سے دو چار ہے۔ وہ خود موضوع ہے لیکن دوسروں کو اپنا معروض بنا لیتا ہے اور خود ان کے معروض بن جاتا ہے۔ اس صورت احوال میں آزادی سی واضح صورت میں سامنے آتی ہے۔ ہر شخص آزاد ہے اس مفہوم میں کہ وہ اپنے آپ کو اس دنیا میں موعود پاتا ہے۔ آزادی ہی تمام قدروں کا تمام معنویت کا بقاء ہے اور یہ موجودگی کا واحد حوالہ بھی ہے۔ آزادی تمام اخلاقی قدروں کو جذب کر لیتی ہے اور خود اخلاق کا بدل بن جاتی ہے۔ یہ فیصلے ایک خاص مرد خاص صورت احوال میں کرتا ہے۔ بد قسمتی سے یہ آزادی خود مہم اور لغو بن جاتی ہے۔ سارتر کچھ زیادہ ہی آزادی کا خواہاں ہے۔ وہ نہ صرف داخلی اور خارجی اسباب سے آزادی چاہتا ہے بلکہ ان معروضی قدروں سے بھی آزاد رہنا چاہتا ہے جس کو خود اس نے خلق نہیں کیا۔ وہ ان لوگوں کی تضحیک کرتا ہے جو معروضی قدروں پر عقیدہ رکھتے ہیں۔ اس کے خیال میں حقیقی انتخاب اسی وقت ہو سکتا ہے جب ہم اپنی قدروں خود تخلیق کرتے ہیں۔ اس طرح سارتر کے نظریے میں کسی اخلاقی نظریے کی گنجائش نہیں ہے۔ کوئی شخص خلا میں سانس نہیں لے سکتا۔ ہر انتخاب اس اس کا مفاسی ہوتا ہے کہ میں ا کے

بجائے بکا انتخاب کروں اور یہ انتخاب ہدایت خود معروضی قدروں کے وجود کا اثبات کرتا ہے۔ ہائے مان نے سچ کہا ہے کہ حقیقی آزادی خاص اخلاق حدود میں رہ کر دوسرے لوگوں کے علاقے کی روسی میں اپنے کسی فعل کی دیے داری قبول کرنے کا نام ہے۔ کوئی انتخاب اس لیے حقیقی ہیں ہے کہ یہ کوئی ذات کرتی ہے بلکہ اس لیے حقیقی ہے کہ اسے کسی اخلاق دستور کے حدود میں رہ کر کسی اخلاق معیار کے مطابق کیا جاتا ہے اسی معاشرہ کسی یہ کسی اخلاق دستور کے بغیر باقی و برقرار نہیں رہ سکتا۔

سارتر کا اخلاق اسی نقطہ نظر سے مہمل اور لغو ہے۔ جس آزادی پر یہ مبنی ہے وہ وحوش و جانم ہی کو میرا آسکتی ہے۔ انسان تو معاشرتی علاقے اور قوانین کا باند ہو کر ہی آزاد رہ سکتا ہے۔ جنگل کے وحوش بھی صحیح معنوں میں آزاد نہیں ہیں کہ وہ اپنی جبلتوں کی لہد میں رہ۔ انسان ”مطلقاً“ آزاد ہوگا تو وہ جذبہ و جبلت کا غلام بن کر رہ جائے گا کہ ہر وقت وقتی جذبے کی تشفی میں کوشاں رہے گا۔ اسی طرح جب ہر شخص اپنی اخلاق قدریں خود تخلیق کرے گا تو اخلاق کا کوئی معیار ہی باقی نہیں رہے گا۔ اخلاق کا معیار لازماً معروض میں ہوگا ورنہ وہ معیار ہی نہیں رہے گا ”موضوعی اخلاقیات“ کا کوئی معیار نہیں ہو سکتا منطقی لحاظ سے بھی موضوعی اخلاق کا تصور کرنا مشکل ہے۔ موضوع کے لیے ب معروض بن جاتا ہے۔ اسی طرح موضوع ب کے لیے موضوع و معروض بن گیا۔ اس صورت میں سب موضوعات کی اخلاق قدریں کسی نہ کسی کے لیے معروضی ہی ہوں گی۔ لہذا موضوع کی اخلاق قدروں کا وجود باقی نہیں رہے گا۔ مزید برآں قدر کے لیے استقلال و استقرار لازم ہے۔ ہماری کوئی پسند اس وقت قدر بنے گی جب وہ کچھ عرصے کے لیے۔ ایک ساعت ہی کے لیے سہی۔ مستقل طور پر باقی رہے گی۔ لیکن جب موضوع کے گریزاں جذبات کے ساتھ ساتھ اس کی پسند بھی تخلیق ہوتی رہے گی اور مٹی رہے گی تو وہ قدر نہیں کہلانے کی پسند ہی کہلانے گی۔ اس طرح سارتر کے ”اخلاق“ میں قدر کا وجود ہی ممکن نہیں ہو سکتا۔ جس شے کو وہ اخلاق کا نام دیتا ہے لی الاصل وہ ہے راہ روی ہے جو عمل دنیا میں کجروی کا پیش خیمہ ثابت ہوتی ہے۔ سارتر کی اخلاقیات میں بھی اس کی ماہذ الطبیعیات کی منفیت اور سلیب نمایاں ہو گئی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ آزادانہ انتخاب ہمیشہ کرب ناک ہوتا ہے۔ انسان کے کشمکش پر آزادی کی بھاری صلیب رکھ دی گئی ہے جسے وہ اٹھانے اٹھانے پھرتا ہے۔ آزادی لغت ہے عذاب ہے۔ سارتر اس بات کا قائل نہیں ہے کہ کوئی شخص کسی خاص صورت احوال میں حقیقی انتخاب کر کے دلی مسرت سے بھی بھرہ پاب ہو سکتا ہے۔ اس کی خوشنیت آسیر کلیت اور جاوہانہ سک میں کرب ہے۔ دہشت ہے۔ عذاب ہے درد ہے دکھ ہے۔ اس میں مسرت۔ آسودگی اور طہانیت کا

کوئی وجود نہیں ہے۔

موجودیت کا نظریہ ہمہ موضوعیت کا ہے جس میں معروض کا وجود محض اضافی مفروضے کا ہے۔ فردیت اس موضوعیت کا لازمی نتیجہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ فرد بے جا طور پر اپنے آپ ہی کو حق و باطل اور خیر و شر کا معیار سمجھنے لگتا ہے۔ جو شے اس کے لیے حق ہے وہی حق ہے جو شے اس کے لیے شر ہے وہی شر ہے۔ سارتر کی اخلاقیات کی طرح اس کے دوسرے فلسفیانہ عقائد میں بھی فردیت کا رُخ ہے اور اس نے اپنی ہمہ موضوعیت کے تمام منطقی نتائج بھی قبول کر لیے ہیں۔

سارتر کا اجنبیت کا تصور فردیت ہی کا پروردہ ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اپنے آپ سے اجنبیت کا سلسلہ صحتی انقلاب کے بعد شہروں میں رہائش اختیار کرنے سے پیدا ہوا ہے۔ کالوں کے استعمال سے انسانی دشمنی بروج ہو گئی ہیں اور انسان پہلے سے کہیں زیادہ اس وسیع اور بے کراں کائنات میں اپنے آپ کو تنہا ہے بس اور بے چارہ محسوس کرنے لگا ہے۔ فطرت سے اس کا جذباتی تعلق منقطع ہو گیا ہے۔ سارتر کے یہاں فرد کا اپنے آپ سے یگانگی کا احساس زیادہ کرب ناک ہے۔ وہ کہتا ہے کہ فرد جماعت کے دباؤ کی تاب نہ لا کر اپنے آپ سے یگانہ ہونے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ کافکا اور دوستوفسکی کے ناولوں میں ایسے کردار ملتے ہیں جو نہ صرف اپنے آپ کو غریب شہر محسوس کرتے ہیں بلکہ اپنے آپ سے یگانہ بھی ہیں۔ موجودیت پسند ادباء میں کلمو کے ”اجنبی“ کا کردار میورسالٹ غریب شہر کی ایک عمدہ مثال ہے۔ میورسالٹ ایک کلرک ہے جو بحروسی کی زندگی گزارنے کے بعد اپنی موت پر ایسے اصل جوہر مردانگی سے وشواس ہوتا ہے۔ فرد کے احساس تنہائی کا باعث میکانیکیت کو قرار دیا جاتا ہے جس کا نتیجہ وہ قلبی اور حسی جمود ہے جو انسانی ربط و تعلق کے فقدان اور جذباتی بحروسی کا نتیجہ ہے۔ نظر ثور سے دیکھا جائے تو معلوم ہو گا کہ یہ یگانگی میکانیکیت کی نہیں بلکہ فردیت کی پیداوار ہے۔ میکانیکی معاشرے میں فردیت نے جس تنہائی اور بحروسی کے احساسات کو جنم دیا ہے وہ سرمایہ دارانہ معاشرے کی راتیلہ ہے جس میں ہر شخص ذاتی مفاد کی پرورش میں کوشاں ہوتا ہے۔ اور ذاتی مفاد کی خاطر اجتماعی مفاد کو پاؤں تلے روندنے میں کوئی ذریعہ محسوس نہیں کرتا۔ یہی خود غرضی اور قسوت قلبی اپنی ذات سے یگانگی کا اصل سبب ہے۔ سرمایہ دار مالک کے مفکرین یہ کہہ کر کہ اجنبیت میکانیکی معاشرے کا لازمی نتیجہ ہے لوگوں کی توجہ اس سلبی فردیت کی طرف سے ہٹانا چاہتے ہیں جو سرمایہ دارانہ معاشرے کو گھن کی طرح چاٹ رہی ہے اور جس کے معاشرے میں انسانی پسندی اور دلسوزی کے جذبات کچل کر رکھے

دیے ہیں۔ ظہر ہے کہ اس مرض کا مداوا اجنبیہ مر بھی ہے۔ جب مرد کو اس بات کا یقین ہو جائے کہ وہ جو کہہ کر رہا ہے اس سے اس کی ذات ہی کٹر نہیں بلکہ پورے معاشرے کی جہود کو تقویت ہوگی تو وہ احمیت، محرومی اور احساسی حدود سے محفوظ رہے گا خواہ وہ ساری عمر کون سے کہہ لیتا رہے۔

اپنے آپ سے یگانگی کا انجام تعویب پر ہوتا ہے کیونکہ جب عجب سے قلبی رابطہ برقرار رکھے ہی سے مرد کی زندگی میں معنویت پیدا ہوتی ہے۔ سارتر کہتا ہے کہ ہر شے لغو ہے بے معنی ہے اور یہ بات ہر لحاظ سے ہر چلو سے وجود پر صادق آتی ہے۔ جہاں سوال پیدا ہوگا کہ آخر وہ کون سی اساس ہے جس کی بنا پر ہم کسی شے کو با معنی یا بے معنی کہہ سکتے ہیں۔ اگر وہ اساس موضوع سے خارج میں ہے تو وہ لامحالہ معروضی ہوگی جو سارتر کی ہمہ موضوعیت کے متنازعے اور اگر وہ اساس خود موضوع میں ہے تو موضوع کا ایک حصہ ہونے کے باعث موضوع اس کا جائزہ کہے لے سکے گا اور اگر لے سکے گا تو وہ اپنا معروض بن جائے گا جو محال و ممتنع ہے۔ سارتر جو ہر شے کو سہل اور لا معنی سمجھتا ہے اس کے اپنے فلسفے کو کیسے با معنی سمجھا جاسکتا ہے۔ چنانچہ پروفسر آئر آئے ”اہمال کا فلسفہ“ کہتے ہیں۔ زندگی کو لغو اور وجود کو بے معنی سمجھنے سے اپنے آپ سے ہیزاری اور نفرت کا لاحق ہو جانا قدرتی بات ہے۔ اس کیفیت نے سارتر میں استیلا کی صورت اختیار کر لی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایک بے کیف اور اتہام استیلا کی کیفیت میرے تمام مشاہدات و تجربات میں موجود رہتی ہے۔ اس کے الفاظ ہیں:

”ہمیں استیلا کی اصطلاح کو استعارہ قرار نہیں دینا چاہیے جو جسامت، ثارت انگیزی سے لیا گیا ہے۔ اس کے برعکس ہمیں معلوم ہونا چاہیے کہ اس استیلا کی بنا ہی پر تمام خصوصی اور تجرباتی استیلا — جو گلے مڑے گوشت، تازہ خون، فضلہ وغیرہ کو دیکھ کر پیدا ہوتا ہے اور ہم نے کر دیتے ہیں۔“

سارتر کی خرد دشمنی اور قنوطیت کا سبب بھی فردیت ہے۔ خرد دشمنی کی روایت کیرک گرد کے ساتھ موجودیت میں داخل ہوئی۔ کیرک گرد نے کہا تھا کہ آئے عقل و خرد کی مخالفت کے لیے مامور کیا گیا تھا۔ موضوعیت ہو یا فردیت رومانیت ہو یا مسیحی موجودیت ان میں آزادی، مطلق کا جو تصور پیش کیا جاتا ہے وہ عقل و خرد کی کار فرمائی کو قبول کرنے سے باقی نہیں رہ سکتا کہ عقل و خرد انسان جیبتوں پر پابندیاں عائد کرتی ہے یہ ایک ایسی حقیقت ہے کہ انسانی تمدن — ریاست — قانون بلکہ خود انسانیت عقل و خرد کی دست پروردہ ہے۔ انسان اپنی جیبتوں پر عقل و خرد کی گرفت مضبوط کر کے انہیں تعمیری راہوں پر نہ موڑ دیتا تو آج بھی وحوش کی طرح جنگلوں میں بھٹک رہا ہوتا۔ انسان کے جذبات اور جبلتیں فوری تشفی کی منقاسی

قلبی رابطے کی توجیہ کرنے سے قاصر ہے۔ سارتر کہتا ہے کہ جب دو آدمی ملتے ہیں تو وہ ایک دوسرے کو معروض میں تبدیل کر دیتا چاہتے ہیں گویا انسانوں کا باہمی رابطہ لامحالہ کشمکش اور نزاع کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ ان حالات میں دوستی، رفاقت اور محبت بے معنی ہو کر رہ جاتے ہیں۔ سارتر کے بقول ہر شخص دوسرے شخص کو معروض میں بدل دیتا ہے۔ یہ بات تسلیم کر لی جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ ہر شخص کسی نہ کسی کا معروض بن کر رہ جائے گا اور موضوع کا وجود ہی باقی نہیں رہے گا۔ تقریباً پہلے سے سارتر کی موضوعیت میں معروض کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے لیکن عموماً ہر شخص کے معروض میں بدل جائے ہے اس کی ہمہ موضوعیت باقی نہیں رہے گی۔ ہر صورت اسی نظریے کے تحت سارتر نے دوستی اور عشق و محبت سے انکار کیا ہے۔ ”وجود و عدم“ میں کہتا ہے کہ انسانوں میں رفاقت، دوستی اور عشق و محبت کا رابطہ قائم ہی نہیں ہو سکتا۔ اس کا استدلال یہ ہے کہ دوسرا آدمی جو خارج سے میری طرف دیکھتا ہے اس کے لیے میں معروض ہوں شے ہوں۔ میری موضوعیت ابھی تمام آزادی کے ساتھ اس کی نگاہ پر منکشف نہیں ہو سکتی اس لیے وہ مجھے شے میں بدل دیتا ہے لہذا بقول سارتر عشق خاص طور پر مرد عورت کا عشق ایک مستقل کشمکش ایک مسلسل پیکر میں بدل جاتا ہے۔ عاشق ابھی محبوبہ سے وصل کا خواہاں ہوتا ہے۔ محبوبہ کی آزادی جو اس کی لطرت کا اصل جوہر ہے عاشق کی گرفت میں نہیں آسکتی اس لیے عاشق اپنی محبوبہ کو وصال کی خاطر شے میں تبدیل کر لیتا ہے اور عشق اذیت کوئی اور اذیت پسندی کے درمیان گھٹ کر رہ جاتا ہے۔ اذیت کوئی میں میں دوسرے کو شے میں بدل دیتا ہوں جس پر میں اپنی مرضی کے مطابق قابو پانا چاہتا ہوں۔ اذیت پسندی میں میں خود ایک شے بن جاتا ہوں تاکہ دوسرے کو ابھی گرفت میں لے کر آئے اس کی آزادی سے محروم کر دوں۔ اس طرح عشق عورت اور مرد کے درمیان کشمکش اور پیکار کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ یہ تصور سارتر کے اسی عقیدے سے وابستہ ہے کہ اسالی علاقہ کی دو ہی صورتیں ممکن ہو سکتی ہیں اذیت کوئی اور اذیت پسندی۔ معروف معنی میں اس کے ناولوں اور مضمونوں میں عشق و محبت کا نام و نشان تک نہیں ملتا۔ اور ان میں انتہائی سرد مہری اور سرد دل کا احساس ہوتا ہے۔ البتہ مدومیت، اذیت کوئی اور اذیت پسندی کا ذکر اس نے ہر جوشِ انتہاز میں کیا ہے۔ اس کے ناول ”آزادی کی راہیں“ کا ایک کردار ٹیبل مدومی ہے جسے اپنی کجروی کا بڑا تلخ احساس ہے۔ وہ اپنے اعضائے تناسل کو قطع کر کے مدومی ترغیبات سے نجات پانا چاہتا ہے لیکن چہرے کی ایک بھسی کو آستری سے کلک کر رہ جاتا ہے۔ پھر وہ اپنی ہانتوں ہلوں کو درہا میں ڈبو کر اذیت کوئی کی تسکین کرتا چاہتا ہے۔ آخر وہ

ہوتی ہیں اس لیے عقل کی پابندی ہمیشہ ان پر کھتی ہے۔ عقل کا لغوی معنی
 دسی کا ہے جو مثلاً سرکش آؤٹ کے گھٹنے پر باندھ دی جائے۔ ظاہر ہے کہ
 مکمل قدر و اختیار کے نظریے میں جیسا کہ سارتر نے پیش کیا ہے عقل و خرد کا
 وجود ناگوار گزریے گا۔ سارتر کا ادعا ہے کہ حقیقت جذباتی اور ارادی ہی ہوتی ہے۔
 گویا سارتر فلسفے کی دنیا سے جو عقل استدلالی کا خالصہ ہے اسے جلاوطن کر دینا
 چاہتا ہے لیکن ستم ظریف یہ ہے کہ دوسرے حرد دستوں کی طرح عقل و خرد کی
 بے مائیگی اور لا حاصلی کے ثبوت میں جو دلائل سارتر نے دیے ہیں وہ بھی خالصتاً
 عقلیاتی اور منطقی ہیں۔ وہ استدلال عقل سے کرتا ہے اور حقیقت کو گریزاں
 جذبات و واردات میں تلاش کرتا ہے۔ دوسرے موجودیت پسندوں پر یہ
 فکری تضاد مشکف ہو چکا ہے چنانچہ کلرل جاسپرز اور جبریل مارسل موجودیت
 پسند انسانی کہلاتا پسند نہیں کرتے بلکہ عقلیت پسند کہلاتے پر اصرار کرتے ہیں۔
 کلرل جاسپرز لکھتا ہے۔

”میں چاہتا ہوں کہ آج سے میرے فلسفے کو عقلیاتی فلسفہ کہا جائے
 کیوں کہ فلسفے کی اس اساسی خصوصیت پر زور دینا ضروری ہے۔
 عقل و خرد کا خاکہ ہوا تو ہر شے کا خاکہ ہو جائے گا۔ شروع ہی سے
 فلسفے کا یہ کام رہا ہے اور اب بھی اس کا مصب جی ہے کہ عقل استدلال
 کا مقام بحال کیا جائے اور اس کی اہمیت کو تسلیم کیا جائے۔“

سارتر کہتا ہے کہ یہ دنیا بے بسی ہے۔ معنوت ہے سہل غلاظت ہے جو
 جتنے جتنے جم گئی ہے۔ انسان دنیا میں تنہا ہے۔ اس کی آزادی اس کے لیے عذاب
 بن گئی ہے۔ خدا مر چکا ہے۔ کوئی اخلاقی قانون نہیں ہے۔ یہ کہہ کر سارتر نے
 انسان کو اپنی زندگی سے متنفر اور اس دنیا سے یزار کر دیا ہے۔ وہ ذاتی کرب
 اور دہشت کو عمومی رنگ دے کر انہیں ماہدالطبیعیاتی صداقتوں کا درجہ دینا
 چاہتا ہے۔ ہر شخص جانتا کہ انسانی فانی ہے اور زندگی بے بقا ہے لیکن ہر
 وقت فنا اور بے ثباتی کا رونا روئے سے زندگی کے مسائل حل نہیں ہو جاتے نہ
 استلا کی کیفیت انسان کو تلخ حقائق سے معاہت کرنے میں مدد دے سکتی ہے۔
 جو شخص سارتر کی طرح زندگی کو ”متمن غلاظت کا ڈھیر“ کہے گا وہ اس
 کی سہرتوں سے کیسے بہرہ اندوز ہو سکتا ہے۔ سارتر اور اس کے ہمواؤں کی
 قنوطیت کے باوصف اس دنیا میں فنا اور موت کے متڈلاتے ہوئے سہوں تلے مسرت
 باتاً موجود ہے۔ اسان سکروہیات زمانہ کے باوجود مطالعہ ’تہذیب نفس‘
 فنون لطیفہ، عشق و محبت، اپنا نفس اور اسان دوستی میں سچی مسرت سے
 بہرہ باب ہو سکتا ہے اور ہوتا رہا ہے۔

سارتر کی فردیت کی ایک کمزوری یہ ہے کہ وہ اسانوں کے درمیان دہی و

میتو کی داستانہ مارسیل سے جو حامد ہو چکی ہے نکاح کی پیش کر کرنا ہے تاکہ اس کے اڑے آسکے۔ ڈبیل کا یہ بھلاہ انسانہ ہے کیوں کہ وائیف وہ عورت سے متفر ہے اور اسے آپ کو سرا دیے کے لیے مارسیل سے نکاح کرنا چاہتا ہے۔ اس طرح سارتر نے نکاح کے ادارے کی باتیں کی ہے یہ مسلم ہے کہ مدرر خود یہ جسمی رجحان رکھتا ہے۔ ٹرینڈ کے ڈاکٹر پٹر ڈیمسی کے خیال میں سارتر لارا کیل کی بدترک کے دوران قید میں ہم حسب کا سکڑ ہوا تھا کیوں کہ وہیں کے چھار دانوں میں یہ غل عام تھی۔ ہر صورت ڈبیل کے کردار میں سارتر کے ایسے ہم جسمی رجحان کی جھٹک صاف دکھائی دیتی ہے۔ وہ ہم جنسیت پر فلسفہ موحودیت کا پردہ ڈالتا چاہتا ہے جیسا کہ ڈبیل کے احوال سے ظاہر ہے۔ ڈبیل ایک نوخیز لڑکے قلب کو اسے فیلڈ میں بے حانا ہے اور آسے یہ تعلیم دے کر کہ وہ ہر طرح سے آزاد ہے آسے اپنی سدوسی ہوس کا نشانہ بنانا چاہتا ہے۔

”قلب نے پوچھا ”تم مجھے آزادی کا حق کیسے دو گے؟“

ڈبیل کہنے لگا ”میں چاہیے کہ لا آبالیہ امدار میں اس آزادی کا آخر کریں اور تمام اخلاقی قدروں کو دھتا بتا دیں۔ کیا تم ایک طالب علم ہو؟“

”ہاں۔۔۔ تھا“

”قانون؟“

”ہیں۔۔۔ ادبیات“

”یہ تو اور بھی اچھا ہوا۔ اب تم میری بات سمجھ نہ گے۔ باقاعدہ منظم شبہ! سمجھیے کہ نہیں؟ واں ہو کا آزادی نراج۔ میں چاہیے کہ کامل برہادی کا عمل شروع کریں محض رہان سے نہیں بلکہ عمل سے جو کچھ تمہارے دہن میں دوسرے لوگوں سے اخذ کیا ہوا موحود ہے وہ سب دھوان بن کر آڑ جائے گا۔“

اس طرح مطلق آزادی کے نام پر قلب کی تطہیر فکر کر کے ڈبیل آسے اپنی ہوس کا نشانہ بنانا چاہتا ہے۔

سارتر کے قصوں میں جا بجا ادب کوشی اور ادب پسندی کے مناظر دکھائی دیے ہیں ”آزادی کی راہیں“ میں ایک موحوان لڑکی آنوج میتو کے سامنے اپنے ہاتھ میں چاقو کی آبی بھونک کر آسے لہولہاں کر لیتی ہے۔ اس کے ہاتھ سے آمٹنے ہوئے خون کو دیکھ کر میتو اس لڑکی میں بے پناہ جسمی کشش محسوس کرتا ہے اور آسے چاقو سے اپنا ہاتھ زخمی کر لیتا ہے۔ آنوج اپنا حوالہ آنود ہاتھ میتو کے لہولہاں ہاتھ میں دے کر کہتی ہے۔

”یہ لہو کی رگلات ہے۔“ اور سپردگی پر آمادہ ہو جاتی ہے۔

”ناسیا“ کا کہ دار رو کوٹن بھی چاقو سے اپنا ہاتھ زخمی کر لیا ہے۔ اس کا

خون ٹپ ٹپ سفید کاغذ پر گرتا ہے تو وہ کہتا ہے ۔

”اے خوش آندہ یاد میں ہمیشہ محفوظ رکھوں گا۔“

یہ ادبیت کوٹھی اور ادبیت پسندی سارتر اور اس کی دوست سمون میں قدر مشترک ہے ۔ سمون کا پہلا ناول تھا ”وہ قیام کرنے کے لیے آئی۔“ اس میں ایک بوحوں لڑکی روبیر فاسی سلگتے ہوئے سگریٹ سے اپنا ہاتھ جلاتی ہے ۔

”زہور کے جلتی ہوئی سرخ چنگاری ایسی حلقہ سے مٹی کی ۔ بک لعت مٹی کے پوٹھوں پر مسکراہٹ مسجدم ہو کر رہ گئی ۔ یہ مسکراہٹ ایک ایسی عورت کی تھی جو تنہا ہو ۔ ہنگلی ہو ۔ وصال کی از خود رفتگی میں ایک عورت کی عذاب ناک مسکراہٹ جسے دیکھنا ناقابل برداشت تھا۔“

ابھر زہور کہتی ہے کہ ہاتھ جلتے وقت اس نے نفس پرور کیف محسوس کیا تھا ۔ سارتر کو عورت سے نفرت ہے ۔ اس کی کمینوں اور ناولوں میں عورتوں کے جو کردار دکھائی دیتے ہیں سب کے سب بے کب اور نفرت انگیز ہیں ۔ سارتر مردانگی ، فعالیت ، قوت اقام ، مہم جوئی کا سداح ہے اس لیے آئے عورت کی خود سپردگی ، درماندگی ، اتفاقیات اور کمزوری سے گھٹی آئی ہے ۔ وہ جنسیات کا ذکر بھی حقارت سے کرتا ہے اور فعل مغایرت کو ”بے کیف ورش“ کا نام دیتا ہے ۔ اس کے یہاں ”وجود بذات خود“ فطرت (نچر) ہے جو بار آوری ، نسائیت اور سپردگی کی عین ہے ۔ اس کے برعکس ”وجود برائے خود“ نفس انسانی کا مفر اور فعال پہلو ہے جس کی برکت سے انسان آزادانہ راہ عمل کا انتخاب کرتا ہے ۔ سارتر اس مردانہ عصر کا شیدائی ہے ۔ وہ عورت اور نچر دونوں کو گندہ سمجھتا ہے ۔ برنارڈ ولی کا مقولہ ہے ”عورت غلاظت کا پلندہ ہے“ یہی خیال سارتر کا بھی ہے ۔ اسی نفرت کے باعث اس نے اہی سمیل ”فلانٹر“ میں الیکٹرا کا قدیم نسواں کردار بھی مسخ کر دیا ہے ۔ یونانی روایت کی الیکٹرا خون آشام ہے جو نہایت بے رحمی سے اپنے باپ کے قتل کا انتقام اپنی ماں اور اس کے عاشق سے لیتی ہے ۔ سارتر کی الیکٹرا جیوپینر کے سانسے دو زانو ہو کر پشیمانی کا اظہار کرتی ہے اور عفو کی طالب ہوتی ہے ۔ سارتر عورت کے حسن و جمال کا بھی قائل نہیں ہے ۔ ایک نقاد کے بقول وہ عورت کے حسن کی قدر نہ کر سکا کیونکہ وہ خود مردانہ وجاہت اور حسانت سے محروم تھا ایک پستہ قد بھنگا عورت سے متفرق نہ ہوتا تو کہا کرتا ۔ یہ بات ناقابل فہم نہیں ہے کہ آئے نچر ، زندگی ، عورت ، حسن و جمال اور مواصلت سے گھٹی آئی ہے ۔ جو شخص فطرت اور عورت کے حسن و جمال اور عشق و محبت کا منکر ہوگا اس کی دنیا میں مسرت کیسے ہار پا سکتی ہے ۔ چنانچہ سارتر کی دنیا دہشت ، تنگ ، استہرا ، ادبیت ، یاس ، زہر خد اور کلیتہً کی دنیا ہے ۔

کیرک گرد ، ہسرل اور ہائی ڈگر کے علاوہ سارتر کلرل مارکس سے بھی متاثر ہوا ہے ۔ آئے مارکسیوں کے کئی افکار سے کمال انعام ہے ۔ وہ یہ بات تسلیم کرتا ہے کہ اشتہائیت ہی میں نوع انسان کے تمام مصائب کا واحد حل عی ہے ۔ مارکس

کی طرح وہ بھی ایک ایسا معاشرہ قائم کرنے کی دعوت دیتا ہے جس میں طبقاتی تفریق کو ختم کر دیا گیا ہو۔ مارکسیوں کی طرح اس کا عقیدہ بھی ہے کہ اہل فکر و نظر کو عملی سیاسیات میں حصہ لینا چاہیے۔ اشتالیوں کی طرح وہ بھی اس بات کا قائل ہے کہ تشدد کے بغیر بورژوا کا تسلط ختم نہیں کیا جا سکتا۔ وہ کہتا ہے کہ طبقاتی تفریق کو مٹانے کے لیے ضروری ہے کہ بے رحمی سے کام لیا جائے وہ مارکسیوں کے تاریخی مادیت کے نظریے پر بھی صاد کرتا ہے۔

”مجھے ہمیشہ سے اس بات کا یقین رہا ہے کہ تاریخ کی صحیح ترجیح صرف تاریخی مادیت ہی پیش کرتی ہے۔“

وہ بورژوا کا ذکر طارت سے کرتا ہے اور انھیں ”ہڈرو کی غلامت“ کہتا ہے۔ اس نے اشتالیوں کو اپنے ذہن و قلم کی پیش کش بھی کی تھی لیکن انھوں نے اس کی ہمہ موضوعیت کے باعث اسے ٹھکرا دیا اس کے بعد اس میں اور اشتالیوں میں بحث و جدل کا سلسلہ شروع ہوا جس میں بقول ولیم ہیرٹ سارتر ہی کو شکست ہوئی۔ سارتر اور مارکسیوں میں سب سے بڑا اختلاف یہ ہے کہ سارتر انسان کی کلل موضوعیت کا قائل ہے اور اسے ہر طرح سے فاعل مختار سمجھتا ہے۔ مارکسی نفسیاتی جبر کو تو تسلیم نہیں کرتے لیکن معاشی جبر کے قائل ہیں اور انسان کو تاریخ کے جدلیاتی عمل کے سامنے مجبور مانتے ہیں۔ ان کے ہاں آزادی کی تعریف ہے ”جبر کی پہچان۔“ مارکسی کہتے ہیں کہ محنت کشوں کو ہر سر اقتدار لانے کے لیے تاریخی مادیت کے جبر کو سمجھنا ضروری ہے۔ سارتر کہتا ہے کہ جبر خواہ کسی صورت میں ہو انیسویں صدی کی سائنس سے یادگار ہے اور بورژوا فلسفہ ہے۔ وہ کسی ایسے نظریے کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہے جو انسانی قدر و اختیار میں حائل ہو۔ مارکسی کہتے ہیں کہ فرد کو اپنے اعمال میں کلل آزادی دینے کا مطلب عملی دنیا میں یہ ہے کہ بورژوا کو استحصال کی کھلی چھٹی دے دی جائے۔ سارتر کے نظریے کو امریکہ اور یورپ کے سرمایہ دار ممالک میں جو ہمہ گیر مقبولیت حاصل ہوئی ہے اس کا باعث مارکسیوں کے خیال میں سارتر کا کلل آزادی کا تصور ہی ہے جس میں امریکہ اور یورپ کے بورژوا کو استحصال بالجبر کا فلسفیانہ جواز مل گیا ہے۔ فلسفیانہ نقطہ نظر سے مارکسی اور سارتر کے افکار میں بنیادی اختلاف یہی ہے کہ مارکسی معروض کو موضوع پر مقدم سمجھتا ہے جب کہ سارتر موضوع کو معروض پر مقدم مانتا ہے۔ ۱۹۶۰ع میں سارتر ”نو مارکسیت“ کے داعی کی حیثیت سے سامنے آیا اور اس نے تاریخی مادیت کے جبر اور فرد کی آزادی کے درمیان مغایرت کرنے کی کوشش کی۔ اپنی کتاب ”انتقید عقل جدلیاتی“ میں سارتر جدلی مادیت کی بنیادیں استوار کرنے کا دعویٰ کرتا ہے جس کی عملی صداقت کا وہ قائل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مارکسیت کو جڑی ہونا چاہیے تاکہ وہ دوسرے علوم کا احاطہ بھی کر سکے اس کے ساتھ وہ

ظاہر ہستی کے نقطہ نظر کو بھی صحیح ماننا ہے اور کہتا ہے کہ آغاز کار اور موضوع بحث کا مواد مادی احوال نہیں شعور ہے۔ مارکسیت اپنے فلسفے کا آغاز حیاتیاتی اور عمرانی عناصر سے کرتی ہے۔ - اور فرد کے ذاتی شعور اور تجربے سے اپنے بحسب کا آغاز کرتا ہے اور فرد کی کھل آزادی کو بحال رکھنا چاہتا ہے۔ بالفعل اس کے سامنے سب سے اہم مسئلہ یہ ہے کہ وہ مارکسیت میں جو مادی ماحول میں فرد کی تشریح کرتی ہے اور موجودیت میں جو فرد کے حقیقی تجربے کو مقدم سمجھتی ہے کس طرح مطابقت پیدا کرے۔ نظر یہ ظاہر ان متضاد نظریات میں مطابقت کا کوئی امکان نہیں ہے۔ مارکسی تنظیمیں کہتے ہیں کہ انفرادی تجربہ خلا یا تنہائی میں ہیں ہو سکتا بلکہ اتمان کو فرد بھی اسی وقت کہا جاسکتا ہے جب وہ اجتماع میں شامل ہو۔ اجتماع سے اس کا رشتہ استوار نہ ہوگا تو نہ صرف یہ کہ وہ 'فرد' نہیں رہے گا بلکہ اُسے انسان کہنا بھی درست نہیں ہوگا کہ اجتماع سے الگ یا دیوتا رہ سکتے ہیں اور یا وحوش۔ بنی آدم اجتماعی زندگی بسر کر کے ہی انسان کہلانے کے مستحق ہو سکتے ہیں۔ سارتر مارکسیت کی مادی جدلیاتی تحریک کا رخ اجتماعیت سے دوبارہ فرد کی جانب موڑ دینا چاہتا ہے۔ اور انفرادی شعور کو اجتماعیت کا مبداء سمجھنا ہے۔ لہذا وہ انفرادی شعور کو تاریخی عمل کا خالق قرار دیتا ہے۔ جدلیاتی مادیت اور فرد کے شعور اور آزادی کے درمیان مطابقت کرنے کی کوشش کرتے ہوئے وہ یہ عجیب و غریب نتیجہ اخذ کرتا کہ "جبر و اختیار دراصل دونوں ایک ہی ہیں" اور اس کے خیال میں انہیں ایک سمجھنے ہی سے مارکسیت کی تبدد ممکن ہو سکتی ہے گویا وہ مارکسیت کی نئی تعبیر انسانی قدر و اختیار کے حوالے سے کرنا چاہتا ہے۔ جبر و اختیار کو ایک سمجھنا اجتماع النفیضین ہے اور سارتر کے عجز فکر کی دلیل ہے۔

سارتر کے نئے فکری رجحان کا ذکر کرتے ہوئے بلیکم نے کہا ہے کہ سارتر نے بورژوا معاشرے کی قدروں کے خلاف بغاوت کی ہے لیکن مارکسیوں نے بھی تو یہی کیا ہے۔ پھر دونوں میں فرق کیا ہوا؟ مارکسیوں کے ہاں قدروں کا تعین عوام کی فلاح و بہبود کے حوالے سے ہوتا ہے۔ یہی عوامی بہبود ان کے خیال میں خیر و شر کا واحد معیار ہے بلیکم کہتا ہے کہ سارتر کی بغاوت تنزل ہزبری کی طرف لے جاتی ہے۔ جب وہ یہ کہتا ہے کہ بورژوا کی قدریں رد کر کے میں خود اپنی قدریں تخلیق کرتا ہوں۔ اس موضوع پر سارتر اور مارکسیوں میں طویل مباحثے ہونے ہیں۔ ہنگری کے مارکسی پروفیسر لوکا کس کے خیال میں موجودیت پسندی بورژوا اہل فکر کی آخری مذہبی کوشش ہے جس سے وہ جدلیاتی مادیت اور بورژوا کی سرمدہ مشابہت کے بین بین ایک تیسرا مسلک اختیار کر کے مابعد الطبیعیات کی دنیا میں اپنا مقام برقرار رکھنا چاہتے ہیں تا کہ وہ اس تاریخی اشتراکیت کو تسلیم کرنے سے بچ

جائیں جو آج کل سوویت روس میں ٹھوس حقیقت بن کر سامنے آ رہی ہے۔
 سارتر کی نئی کتاب ”تفہید عقل جدلیاتی“ سے مفہوم ہوتا ہے کہ اب وہ
 مارکسیت کو اپنی موجودیت پر مقدم سمجھنے لگا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مارکسیت
 ایک مستقل فلسفہ ہے جب کہ موجودیت محض ”نظام افکار“ ہے۔ دونوں میں فرق
 کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ فلاسفہ ایسے عقلی نظام پیش کرتے ہیں جن سے صرف
 نظر نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ تاریخ ایک قدم اور آگے نہ بڑھ جائے۔ وہ کہتا
 کہ ہمارے زمانے میں کارل مارکس نے ایسا ہی فلسفہ پیش کیا ہے۔ وہ مارکسیت کو
 جدید ترین فلسفہ مانتا ہے اور کہتا ہے کہ ابھی ہم اس سے آگے قدم نہیں بڑھا سکے۔
 اس کے مقابلے میں وہ موجودیت کو ایک عظیمانہ نظام افکار سمجھتا ہے جو مارکسیت
 میں جذب ہونا چاہتا ہے۔ سارتر کے ایک مارکسی نقاد جین سن نے مارکسیت کو
 سارتر کے ذہنی ترددات کے حل کے بطور پیش کیا ہے اور سارتر کو مبارک باد دی
 ہے کہ وہ دوبارہ مارکسیت سے رجوع لا رہا ہے۔

سارتر کی تحلیل نفسی میں انسانی شخصیت کی کلید اس کا آزادانہ انتخاب ہے۔ وہ
 فرائنڈ کے لاشعور کو رد کر دیتا ہے کیوں کہ اس سے جبر لازم آتا ہے اور جبر
 کسی صورت آئے منظور نہیں ہے۔ اس کے ہاں ایک خاص صورت احوال میں کسی
 فرد کا راہ عمل کا انتخاب شعور کی سطح پر ہوتا ہے اور شعوری انتخاب ظاہر ہے کہ
 آزادانہ ہی ہوگا۔ جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے سارتر کے نظریے میں افراد کے درمیان
 کسی نوع کے ذہنی و قلبی رابطے کا کوئی امکان نہیں ہے حالانکہ دوسرے افراد سے
 رابطہ قائم کیے بغیر کوئی شخص ”ذات“ کا مالک نہیں ہو سکتا نہ اپنی صلاحیتوں کو
 بروئے کار لا سکتا ہے۔ سارتر کی نفسیات میں افراد کے درمیان رابطہ صرف کشمکش
 اور پیکار ہی کا قائم ہو سکتا ہے۔ موجودہائی تحلیل نفسی واردات ذہنی کی تشریح کرتی
 ہے اختلال نفس کے معالجے سے اعتنا نہیں کرتی۔ اس کی وجہ ظاہر بھی ہے کہ فرائنڈ
 اور رنگ لاشعور کے حوالے سے اختلال نفس کا علاج کرتے ہیں۔ سارتر لاشعور کا
 منکر ہے اس لیے نفسیاتی علاج کو درخور توجہ نہیں سمجھتا۔

سارتر نے کیرک گرد سے اس سے معنی دیا میں یکہ وتنہا انسان کی ذہنی و قلبی
 عذاب ناک، کلرل مارکس سے جوش عمل، اور ہسرل سے شعور کی بحث اخذ کی ہے۔
 کیرک گرد نے ہیگل پر نقد لکھتے ہوئے کہا تھا کہ نفس الامر کی بحث لا حاصل
 ہے۔ انسان صرف اپنی موجودگی ہی سے اعتنا کر سکتا ہے۔ اس کے ساتھ کیرک گرد
 نے انسانی موجودگی میں احساس گناہ، دہشت اور کرب کا شمول کیا اور انہیں
 مابعد الطبیعیاتی درجہ دے دیا۔ ہائی ڈگر نے اپنے استاد ہسرل کی شعور کی بحث
 موجودیت میں شامل کی اور عدم کے حوالے سے اس کا رخ کیرک گرد کی مسیحی
 موجودیت سے لا اداری موجودیت کی طرف موڑ دیا۔ سارتر ہائی ڈگر اور ہسرل دونوں

ہے متاثر ہوا ہے۔ جرمنوں کے تسلط کے دوران میں فرانسیسی مجاہد وطن کی تحریک
مقاومت سے اس نے حقیقی انتخاب اور "نہ کہنے کی آزادی" کے تصورات لیے ان پر
ہائی ڈگر کے نظریہ 'علم کا پیوند لگا کر موجودیت کو ملحدانہ نظریے کی شکل دی جس
میں منفیت عنصر غالب سمجھی جا سکتی ہے۔ اس منفیت کے باعث ایک طرف اس کے
افکار پر کلیت اور قنوطیت کا رنگ چھا گیا ہے اور دوسری طرف اس کی ہمد موضوعیت
اور مستعدانہ فردیت نے اسے اخلاق پر راہ روئی۔ خود دشمنی۔ مردم بیزاری اور
عورت دشمنی کی طرف مائل کر دیا ہے۔ سارتر کی فلسفیانہ کائنات میں تشویش، دہشت
اور بزمردگی نفسانی عصبی المزاجی کی علامتیں نہیں ہیں بلکہ ماہد الطبیعیاتی حقائق بن
گئے ہیں جس سے اس کی ملحدانہ موجودیت کیرک گرد کی مسیحی موجودیت کے
قریب تر آ گئی ہے۔ اور یہ حقیقت کھل کر سامنے آ گئی ہے کہ موجودیت خواہ وہ
کوئی شکل و صورت اختیار کرے بنیادی طور پر مذہبیاتی رنگ مزاج ہے فلسفہ
نہیں ہے۔

سارتر کی موجودیت نے فلسفے سے زیادہ ادب و فن کو متاثر کیا ہے۔ فلسفے کی
دنیا میں اس کی کونیات اور اخلاقیات باطل ثابت ہو چکی ہیں اور اس کی ملحدانہ
موجودیت کو مذہبیاتی موجودیت پسندی کی ایک معمولی منفی فرع سمجھا جاتا ہے
البتہ اس کے افکار نے معاصر ادب و فن پر گہرے اثرات ثبت کیے ہیں۔ نوجوان باہمی
ادیبوں اور شاعروں کے لیے اس کے ان نعروں میں بڑی کشش ہے کہ زندگی بے معنی
ہے۔ خدا مر چکا ہے۔ کوئی اخلاقی قانون نہیں ہے انسان مختار مطلق ہے۔ دنیا
مخلات کا ڈھیر ہے۔ عشق و محبت واہمہ ہے۔ فطرت اور عورت میں حسن و جمال کا
کوئی وجود نہیں ہے۔